

DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY

ROUSE AVENUE, NEW DELHI-1

Class No. 151.3

Book No. C 8215

Accession No. 47

# DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY

ROUSE AVENUE, NEW DELHI-1.

CI No 151.2

C821C

Ac No 117

Date of release for loan

This book should be returned on or before the date last stamped below.  
An overdue charge of 0.6 P will be charged for each day the book  
is kept overtime.





مُعَدِّ زَنْفِيَّاتٍ مُتَقَابِلَةٍ





# سلسلہ کرامت و معجزات

## مقدمہ نفسیاً متقابلہ

تصنیف

سی لائڈ مارگن ایل ایل۔ ڈی۔ ایف۔ آر۔ ایس

ترجمہ

مولوی معتمد ولی الرحمن صاحب ایم۔ اے

ہوکار پروفیسر نفسیات کلیہ جامعہ عثمانیہ

جسدر آباد دکن

۱۳۵۰ھ ۱۳۴۰ھ ۱۹۳۱ء

طبع معارف اسلامیہ کتب خانہ دارالکتاب



# فہرست میں نفسیات مقابلہ

نشان سلسلہ	باب	مضامین	صفحہ آغاز	نشان سلسلہ	باب	مضامین	صفحہ آغاز
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱	دربارہ پرچہ	۰	۱ تا ۲	۱۳	باب (۱۱)	خود کاریت اور تصرف	۲۱۲ تا ۲۱۴
۲	مصنف	۰	۱ تا ۶	۱۵	باب (۱۲)	جبلت اور عقل	۲۱۳ تا ۲۱۴
۳	مقدراز	۰	۱ تا ۱۰	۱۶	باب (۱۳)	اضافات کا ادراک	۲۱۴ تا ۲۱۵
۴	مصنف	۰	۱ تا ۱۰	۱۷	باب (۱۴)	کیا حیوانات اضافات	۲۱۵ تا ۲۱۶
۵	باب (۱)	سوج شعور	۱۱ تا ۲۲	۱۸	باب (۱۵)	کا ادراک کرتے ہیں	۲۱۶ تا ۲۱۷
۶	باب (۲)	شعور کے عضویاتی اسباب	۲۲ تا ۳۳	۱۹	باب (۱۶)	تفصیری منکر	۲۱۷ تا ۲۱۸
۷	باب (۳)	ہمارے ذہن کے علاقہ	۳۳ تا ۵۵	۲۰	باب (۱۷)	کیا حیوانات استدلال	۲۱۸ تا ۲۱۹
۸	باب (۴)	اور ادیان	۵۵ تا ۶۹	۲۱	باب (۱۸)	کرتے ہیں	۲۱۹ تا ۲۲۰
۹	باب (۵)	تلمیح اور تلازم	۶۹ تا ۷۹	۲۲	باب (۱۹)	موضوع و مدح	۲۲۰ تا ۲۲۱
۱۰	باب (۶)	حیوانات میں تلازم	۷۹ تا ۹۵	۲۳	باب (۲۰)	شعور کا ارتقاء	۲۲۱ تا ۲۲۲
۱۱	باب (۷)	خیالات	۹۵ تا ۱۱۶	۲۴	باب (۲۱)	ارتقاء میں انتخابی	۲۲۲ تا ۲۲۳
۱۲	باب (۸)	حافظہ	۱۱۶ تا ۱۲۷	۲۵	باب (۲۲)	ترکیب	۲۲۳ تا ۲۲۴
۱۳	باب (۹)	حیوانات میں حافظہ	۱۲۷ تا ۱۳۶	۲۶	باب (۲۳)	انسان اور اعلیٰ حیوانات	۲۲۴ تا ۲۲۵
۱۴	باب (۱۰)	ارتقاء کی تحلیل	۱۳۶ تا ۱۴۹	۲۷	باب (۲۴)	کی نفسیات کا	۲۲۵ تا ۲۲۶
۱۵	باب (۱۱)	ترکیب کے لزوم	۱۴۹ تا ۱۶۵	۲۸	باب (۲۵)	مقابلہ	۲۲۶ تا ۲۲۷
۱۶	باب (۱۲)	حیوانات کا احساسی تجربہ	۱۶۵ تا ۱۸۳	۲۹	باب (۲۶)		۲۲۷ تا ۲۲۸



## دیباچہ مترجم

پروفیسر لارڈ سارگن کی کتاب ”انٹروڈکشن ٹو کیسٹو سائنس“ کا ترجمہ منام ”مقدمہ نفسیات متقابلہ“ اس وقت تارین کے ہاتھوں میں جا رہا ہے۔ اس کتاب کے متعلق کچھ لکھنا ”سورج کو چرخہ دکھانے سے بھی بدتر ہے پروفیسر موصوف خود زمانہ مال کے شاہراہ اساتذہ نفسیات ہیں سے ہے۔ لہذا اس کا ہر لفظ بجائے خود مستند ہے بہت ممکن ہے کہ تارین میں سے بعض اس کے خیالات و عقائد سے اتفاق نہ کر سکیں، لیکن اختلاف ملنے سے مصنف کی قابلیت مشتبہ نہیں ہو جا کر پڑتی۔

مجھے یہاں نفس ترجمہ کے متعلق کچھ عرض کرنا ہے اور یہی ہیں دیباچہ کا باعث تحریر ہے۔ اول تو یہ کہ میں نے ہر جگہ (دیباچہ مصنف اس سے متشی ہے) مصنف کے الفاظ کی باندھنی کی کوشش کی ہے، لیکن جہاں میں نے دیکھا ہے کہ اس باندھنی سے اردو کے کلمے پر چھتری پھر رہی ہے وہاں میں نے اس کے مطلب کو اپنی زبان میں ادا کر دیا ہے لیکن ایسے مواقع بہت کم آئے۔ دوم یہ کہ میں نے اکثر مثالیں ہلکی ہیں۔ اس تبدیلی کی وجہ یہ ہے جو مثالیں مصنف نے دی ہیں ان میں سے بعض تو

اردو میں منتقل ہو کر کنجواب میں ٹاٹ کا پوڈین جاتیں اور بعض ناقابل فہم۔ لیکن اب بھی  
تاریخین کو بعض ایسی باتیں ملتی ہیں جن میں یہ صفات موجود ہوں گی، یہ اس وجہ سے کہ ان  
بدنامہ مناسب معلوم ہوا نہ ممکن۔ تیسری اور آخری بات یہ ہے کہ میں نے چند ذیلی  
حوالہ جات کے سوا باقی سب کو حذف کر دیا ہے یہ اس بناء پر کہ یہ حوالہ جات  
چندال اہم نہ تھے۔

اس کتاب کے نفس مضمون کی تمام خوبیاں مصنف کی اصلی قابلیت کا ادنیٰ  
نمونہ ہیں اور اگر ترجمہ کی وجہ سے ان خوبیوں پر وہ پڑا ہے، یا ان کی صورت  
سرخ ہوئی ہے تو اس کا تمام عذاب ترجمہ کی گردن پر ہے اور وہی اس کا جواب  
وہ ہے۔ لیکن اگر تاریخین اس پر وہ کو چاک کر کے عروس مضامین کے جمال روح  
پہنچے نظر اسے میں کامیاب ہوئے، تو مجھے یقین ہے کہ ان کی آنکھیں ہمیشہ اس  
نظارے کی جو یا اور تنہی رہیں گی۔

در مجلسیہ کا حاضر اور بے نقاب ہے اربس کد لخت آئینہ پاک قطب عالم

مترجم

## دیباچہ مصنف

اس تصنیف کی مرکزی غایت انسان کی نفسیات اور حیوان کی نفسیات پر بحث کرنا ہے، کیونکہ یہی بحث میرے نزدیک ایک نفسیات متقابلہ کا بہترین مقدمہ بن سکتی ہے۔ ایک ثانوی مقصد، جو اگرچہ ناممکن ہے، لیکن میری سکیم کا لازمی جز ہے، یہ ہے کہ فطرت میں شعور کے مقام کو معلوم کیا جائے، نفسی ارتقا کو طبیعی اور حیاتیاتی ارتقا سے جو تعلق ہے، اس پر غور کیا جائے اور اس روشنی کو دریافت کیا جائے، جو نفسیات فلسفہ کے بعض مسائل پر ڈالتی ہے۔

در اصل میرا مقصد یہ تھا، کہ میں اپنے نتائج کا مقابلہ ان دیگر مفکرین و مشاہدین کے نتائج سے کروں، جو اس تحقیق میں مصروف ہیں، لیکن مجھے معلوم ہوا، کہ اول تو اس سے کتاب کا حجم بہت بڑھ جائے گا، اور اس کے علاوہ اس میں مجادلہ و مناظرہ کی برائے نکلے گی، جس سے میں بچنا چاہتا تھا۔ ایک خیال یہ بھی ہوا، کہ اس کی وجہ سے اس موضوع کے سہل ترین طریق تو قبیح میں غرابال پیدا ہوں گی، لہذا میں نے اپنے اصلی مقصد کو ترک کر دیا اور اس کی بجائے توضیح و بحث کا بلاواسطہ طریقہ اختیار کیا۔ لیکن اہم اپنے متقدمین اور معاصرین کی مشکل گزارہ مجھ پر واجب ہے، جو حضرات اس موضوع پر وسیع نظر رکھتے ہیں، وہ معلوم کریں گے، کہ جو کچھ میں نے لکھا ہے، کوہ کھل چک



اوروں کا کہی ہوئی باتیں ہیں؛ اور کہاں تک میں نے اپنے علم کی وسعت، یا موجودہ علم میں فصاحت اور صحت پیدا کرنے میں مدد دی ہے۔ دوسرے حضرات مجھے ایک کڑی سی سمجھیں جس نے نہایت احتیاط سے اس مواد کو مناسب صورت دے دی ہے، جو اس کے سپرد کیا گیا تھا۔

یہاں اس بات کی طرف خاص طور پر توجہ دلانا مناسب ہو گا کہ میں جسٹر ہجر جٹ مینس کا ممنون احسان ہوں، کہ ان کی تصانیف سے میں نے بہت فائدہ اٹھایا۔ اضافات کو انہوں نے نہ صرف علمی احساسات پر مشورے کے احتمالات کے ساتھ جوتے ہیں کہا ہے۔ جو بحث کر اور اک اضافات پر میں نے کی ہے اس کے جراثیم مینس کے اس بیان میں پائے جاتے ہیں۔ پروفیسر جیمس کا بھی میں مزہوں منت ہوں، کہ مرج مشور کا تخیل میں نے اسی سے لیا ہے۔ پروفیسر دوٹمینس سے میں نے بہت کچھ اور مختلف طریقوں سے سیکھا۔ اس کی سپاس گزار بھی لازمی ہے۔ پروفیسر میورڈ کی تصانیف میں اکثر باتیں مجھے اسی لیں، جن سے مجھے کئی اتفاق ہے، اگرچہ بہت سی باتیں ایسی بھی لیں، جن سے میں اتفاق نہیں کر سکتا۔ تاہم اس کی منت گزار بھی وجہی ہے۔ میں نے اس تصنیف کے متن میں نو زائیدہ مرغنی اور بلیغ کے کچھوں پر بعض اختارات و مشاہدات بیان کئے ہیں۔ ان میں سے بعض فوڈنٹ منٹائی سرحدیو۔ (اگست ۱۹۱۱ء) اور دسمبر ۱۹۱۱ء (مارچ ۱۹۱۲ء) میں شائع ہو چکے ہیں۔ اسی قسم کے مشاہدات دیگر شاہدین نے بھی کئے ہیں جیسا کہ ڈبلیو ٹیبلڈنک اور پروفیسر آئیمر جن نتائج پر پونچے ہیں ان کو میں نے اکثر نقل کیا ہے، میں نے اپنی تصنیف میں جیسا کہ

Prof. Eimer	۵	Mr. Herbert Spencer	۱
Animal Life and Intelligence	۵	Prof. James.	۵
		Prof. Romanes	۵
		Prof. Mivart	۵
		Fortnightly Review	۵
		Natural Science	۱۵
		Douglas Spalding	۵

اور عقل میں بھی ان میں سے چن کر بیان کئے ہیں۔ اس کتاب کی اشاعت کے کچھ ہی دن بعد مجھے اپنے دوست مسٹر مان تجوین کا ایک خط موصول ہوا جس میں اس نے اطلاع دی تھی کہ اس کے اختیارات و مشاہدات کے نتائج میرے نتائج سے مختلف ہیں۔ اور یہ کہ وہ اکثر ان باتوں کو بنظر اشتباہ دیکھتا ہے جو فلسفی کے چوزے کے متعلق لکھی گئی ہیں۔ چنانچہ اس نے خاص طور پر اس بات کی طرف توجہ دلائی ہے کہ قبل مخرج کے نیچے میں ذاتی تجربے سے قبل باز کی آواز کا جلی علم اس کے نزدیک ایک ناجائز افتراض ہے۔ لہذا میں نے بذات خود مختلف مشاہدات کئے، خصوصاً اس وجہ سے کہ پرندوں کے بچوں میں تازم کا مطالعہ کرنا چاہتا تھا۔ ان مشاہدات کے نتائج بحیثیت مجموعی مآں حوین کے نتائج کی تائید کرتے ہیں۔ لہذا ان مشاہدات و اختیارات کی مدد تک تائیدیں سے میری استدعا ہے کہ اس بات کا خیال رکھیں کہ یہ اسی طرح کے ان مشاہدات کی نقل ہیں جو متقدمین نے کئے تھے، یہ کچھ بعض کے نتائج بعض لحاظ سے ان نتائج سے مختلف ہیں، جن پر سپیلنگ ٹک اور پروفیسر آئہر سوچتے ہیں، اور یہ کہ ان عقائد کی تائیدیں ہیں جن سے مان حوین نے مجھے اطلاع دی ہے۔ ان ہی سے پرندوں کے بچوں میں جبلت کے متعلق پروفیسر وائلیس اور ہڈکسن کے نتائج کی بھی تائید ہوتی ہے۔

میں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ باقاعدہ اور باقتیاد مشاہدہ قتل حیوانی کے متعلق استنتاج کی کمزور ترین بنا ہے میں نے اس رسالے میں اس طریقے کے جو مشاہدات بیان کئے ہیں جس سے کتے عمودی ڈنڈوں کے درمیان سے لگڑامی نکالنے کے مسئلہ کو حل کرتے ہیں، وہ اس دعویٰ کی تائید کرتے ہیں لیکن اس مسئلہ کے متعلق مجھے یہ بیان کر دینا چاہئے کہ دو نامہ نگاروں، مس ایم ای سکاٹلین ولیمز اور کوٹسلا نے مجھے ان مشاہدات سے اطلاع دی ہے، جن سے

“Quida”

Mr. Mann Jones.

Prof. Wallace

Prof. Hudson

Miss. M. E. Garmans Williams

معلوم ہوتا ہے کہ کتے بعض اوقات ایک خاص محل کو بغیر چو کے مل کر بیٹھ جاتے ہیں۔ یہ نہیں سمجھتا کہ اس طرح اتفاقی مشاہدات سے ان نتائج کا ابطال ہوتا ہے، جو باقاعدہ تحقیق سے حاصل ہوئے ہیں۔ چونکہ حضرات کو غرض مستی سے کسی حیوان کے بہت زیادہ عقلی فعل کا تماشہ دیکھنے کا موقع ملتا ہے، ان سے میری گزارش ہے کہ وہ ان مشاہدات کو صرف لکھ بیٹھیں ہی پر اعتماد کریں، بلکہ ان کی اصل ماہیت کو معلوم کرنے کی غرض سے ان کو مزید مشاہدات کی بنائیں۔ اتفاقی مشاہدات کا تحریری بیان اگرچہ بہت دلچسپ ہوتا ہے، لیکن نفسیات متقابلہ کے لئے تفصیلی تحقیقات کے نتائج بہت اہم ہوتے ہیں۔

انسان کے نفسی اعمال کے متعلق جو کچھ میں نے کہا ہے مطالعہ باطن سے اس کی تصدیق اور جانچ بہت ضروری اور مناسب ہے۔ صرف اسی طرح ان کی اصل قیمت کا اندازہ ہو سکتا ہے یا ان پر تنقید کی جاسکتی ہے۔ اس کو دیکھنا چاہئے کہ حاکمی نفسیات نفسیات متقابلہ کا لازمی مقدمہ ہے اور یہ اگر اس سے سائنسک نتائج نکالتے مقصود ہیں، تو لازمی ہے کہ اس کو صحیح اور کثیر التکرار مشاہدے پر مبنی کیا جائے۔ لیکن ان باطنی مشاہدات کے لئے اسی طرح کی خاص تربیت کی ضرورت ہوتی ہے جیسی کہ حیاتیات یا طبیعیات میں خارجی مشاہدات کے لئے ہوتی ہے۔ اگر نفسیات متقابلہ کے مسائل پر بحث کرنے والوں میں سے ہر ایک مطالعہ باطن کے طریقوں اور نتائج کی اس تربیت کو حاصل کر لے، تو نفسیات متقابلہ کا بہت فائدہ ہوگا۔

میں نے تمام بحث میں ایک ہی مطلق کو ہر جگہ ایک ہی معنوں میں استعمال کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن یہ معلوم ہو گا کہ بعض اصطلاحات مثلاً "اوراک" "مختصر" "ورک" "مرد و جسموں" سے ذرا مختلف معنوں میں استعمال کی گئی ہیں۔ بلکہ یہاں ان کے معنی ان معنوں سے بھی مختلف ہیں، جن میں کہیں نے ان کو اپنی ایک پہلی تعریف میں استعمال کیا ہے، اس معاملے میں تنقید کا انسیدہ وار ہوں ایک اور تعریف نفسیات کے لئے اساتذہ (جوڑی طبع ہے) میں نے اس معاملے میں

اپنی رائے کو اور زیادہ مضامین سے بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ جن حضرات کو اس سے شغف ہے، وہ اس کی طرف رجوع کر سکتے ہیں۔

مجھے بہت سے نامہ نگاروں سے دوستانہ مدد ملی ہے اور انہوں نے تنقید میں بھی حق دوستی ادا کیا ہے۔ ان سب کا میں ساں گزار ہوں۔ ان میں سے مان جونسن خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہے۔ حیوانات جسے حرمشاہے اس نے کہے ہیں، ان میں سے بعض کو سائنس نے "علالت" پر اپنی تصنیف کے ضمیمہ میں نقل کیا ہے۔ مسٹر جونسن نے ازراہ کرم مجھے بہت سی ایسی معلومات بہم پہنچائی ہیں جو پالتو جانوروں کے متعلق اس کے وسیع تجربے کا نتیجہ ہیں۔ پھر اس نے بے دریغ ان معلومات کو استعمال کرنے کی اجازت بھی دی۔ یہاں ان معلومات سے استفادہ نہ کرنے کے منجملہ اور وجوہ کے ایک وجہ یہ ہے کہ مجھے اُمید ہے کہ مان جونسن عقل حیوان پر ایک کتاب شائع کرنے کی ترغیب دی جاسکتی ہے اور اسی کتاب میں ان مشاہدات کی بہترین جگہ ہوگی۔ یہاں مجھے اس امر کا اعتقاد کرنا ہے کہ اس تصنیف کے دوران میں اس سے خط و کتابت سے مجھے مدد ملی ہے۔ ایک نامہ نگار جس نے بہت نفیس تنقید کی، وہ مسٹر ایچ بی، میڈلکاٹ ہے۔ اور اق مابعد سے اگر معلوم ہو کہ میں اس کے اس حقیقہ سے متفق نہیں ہوتا، جو اس نے ایک رسالہ "انسان میں ذہن کا ارتقاء" میں بیان کیا ہے، تو میں اس کو یقین دلاتا ہوں کہ میں اس کا شکریہ گزار ہوں، کہ اس نے خط و کتابت میں اس حقیقہ کو واضح کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھانہ رکھا۔ مجھے اپنے دوستوں مسٹر ہارڈین وائلڈ اور مسٹر سڈنی ایچ رینلڈز اپنے بھائی ڈاکٹر دیولن ہارڈین اور مسٹر ایس کا بھی شکریہ ادا کرنا ہے کہ انہوں نے اس تصنیف کے سووے کو پڑھنے، یا پروف کو دیکھنے کی تکلیف گوارا کی۔

Evolution of Mind in Man " ۱۱

H. B. Medlicot ۱۱

Mr. Sidney H. Reynolds ۱۱

Mr. Norman Wyld ۱۱

Miss Ashe ۱۱

Dr. Llewellyn Morgan ۱۱

اور اس کے علاوہ مجھے اور بہت مدد پہنچائی۔  
 انہیں خود طنائی، دیو، مونسط، نیوٹرلڈ اور نیچرل سائنس،  
 کے مدبرین و دانشورین کا شکریہ ادا کرنا ہے کہ انہوں نے ان مضامین کو استعمال  
 کرنے کی اجازت دی، جو ان کے رسالوں میں شائع ہوئے تھے۔  
 فزبس کے مزید مشاہدے اور فکر کے بعد مجھے معلوم ہوا کہ اس تصنیف کے  
 بعض حصے نظریاتی کے محتاج ہیں۔ چنانچہ منجملہ اور باتوں کے میری ایک خواہش  
 یہ ہے کہ میں ”ادراک“ کی اصطلاح کے معنوں کے لحاظ سے زائدہ مال کے شاہراہ سائزہ  
 نفسیات سے متفق ہو جاؤں لیکن میں سمجھتا ہوں کہ ان تغیرات کے جو بہت ہی ضروری  
 ہیں تو کوئی تغیرات بھی کرنا نہیں چاہتا اسی وجہ سے چند اضافہ جات تصحیحات  
 کے علاوہ میں نے ان تغیرات کو ”تصورِ فکری“ کے باب کے آخری حصے کو  
 دوبارہ بیان کرنے، اور اس باب پر مکمل نظریاتی کرنے تک محدود رکھا ہے  
 جس میں اس سوال پر بحث ہوئی ہے کہ کیا حیوانات استدلال کرتے ہیں، جہاں  
 کہ گنجائش ممکن تھی میں نے اس نظریاتی میں جدید مشاہدات کے نتائج کی طرف توجہ  
 دلائی ہے۔

سی، لائیڈ مارگن

The Monist لے

The New World لے

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## مقدمہ از مصنف

نفیات انسانی پر کسی تصنیف میں خالص تجربی نقطہ نظر اختیار کرنا، اور فلسفہ ذات کو پیچھے ڈال دینا، ممکن اور مناسب ہو سکتا ہے۔ لیکن نفیات متقابلہ جس میں ارتقا، اور ذہن و جسم کے تعلق، کا تحلیل متعارف ہوتا ہے، پر غور و غوض میں یہ طریق عمل نہ ممکن ہے، نہ مناسب۔

لہذا میں اپنی اس تصنیف کے شروع ہی میں، بطور مقدمہ، واحدیت کی ان تمام صورتوں کی توجیہ کروں جن کا میں قائل ہوں، تو آئندہ اور ارق کے مطالب زیادہ صاف اور روشن ہو جائیں گے، اور بہت سی غلط فہمیوں کا بھی ازالہ ہو جائے گا۔ آج کل تقریباً ہر شخص واحدیت کے قائل ہونے کا دعویدار ہے، لیکن واحدی اور واحدی میں فرق ہوتا ہے۔ لہذا میں واحدیت کی اس صورت کو واضح طور پر بیان کرنے کی کوشش کروں گا جس کا میں قائل ہوں۔

اول۔ میں دلحدی نظریہ، حاکم کا قائل ہوں۔ قائل ثنویت ایک ایسی ذات کے تصور سے اپنے فکر کا آغاز کرتا ہے، جس کو وہ ایک علیحدہ، مستقل ہستی رکھنے والے، اور قائم الٰہی

Monism لے

Monistic theory of knowledge لے

Dualism لے

عالم خدیی میں داخل کرتا ہے۔ اس کے لئے ملاحظہ یہ ہے کہ ان دو مستقل ہستیوں، یعنی ذات اور ماسوی ذات میں تعلق کس طرح پیدا کیا جاسکتا ہے۔ واحدی نظریہ علم کا دعویٰ ہے کہ ذات اور ماسوی ذات کو وہ قائم بالذات ہستیاں سمجھنا غلطی ہے، اور یہ کہ ان کی ایک دوسرے سے علیحدگی، اور بے نیازی، کسی طرح بھی بدیہی نہیں۔ لہذا یہ عام اور سادہ تجربے کو اپنا نقطہ آغاز مقرر کر کے دعویٰ کرتا ہے، کہ تعلق سے قبل نہ ذات چوتی ہے، نہ ماسوی ذات، بلکہ ایک عام علی تجربہ کا محض ایک نگرہ ہوتا ہے جب کچھ ٹھانی دیکھتا ہے، یا جب کتے کی نظر ملی پڑتی ہے، تو یہ سادہ مادہ بہت زیادہ حقیقی تجربہ کا ایک نگرہ اسے، جس کے بعد ہو سکتا ہے، کہ کوئی کچھ قوی و شدید حرکت صادر ہو۔ اس نگرے کو ہم ذات اور ماسوی ذات میں صرف اس وقت تقسیم کرتے ہیں جب ہم اس کی توجیہ مادہ شمع کی گوش کرتے ہیں لیکن یہ کہنے کا ہم کو کونسا فلسفی حق حاصل ہے، کہ ذات اور ماسوی ذات، جن کو ہم فکر میں علیحدہ کر سکتے ہیں، الگ الگ وجود بھی رکھتے ہیں؟ اس میں شک نہیں کہ مجرد اور تجلیاتی فکر کے قابل تفریق تمیز آلات کو متعلق اور قائم بالذات ہستی کا ماہر پہنچانا کوئی غیر معمولی اور غیر فطری معالطہ نہیں۔ چنانچہ گلاب کے پھول کی قابل تمیز سرخی اور بو کو صرف یہی نہیں، کہ فکر میں قابل تمیز سمجھا جائے، بلکہ ان کی علیحدہ ہستی بھی فرض کرنی جاتی ہے۔ لیکن جب تک یہ ثابت نہ کر دیا جائے، کہ فکر میں قابل تمیز مادہ "علیحدہ ہستی" متبادل اصطلاحات ہیں، یا یہ کہ جو چیز قابل تمیز ہے وہ قائم بالذات بھی ہے، اس وقت تک یہ نتیجہ باہر مغلطہ پر مبنی رہے گا۔ اسی معالطہ کو واحدی شہنوی نظریہ علم کی اساسی غلطی کہتا ہے۔ مختصر یہ کہ قائل ثنویت، تو ذات اور ماسوی ذات کے قیام بالذات کو نہ صرف کر کے اپنے خور و فسکر کا آغاز کرتا ہے، جو میرے نزدیک بالکل ناجائز اور نامناسب ہے، اور اس کے برخلاف واحدی تجربے کی مشترک بنیاد کو نقطہ آغاز بناتا ہے، اور ذات اور ماسوی ذات کو اس چیز کے قابل تمیز پہلو بناتا ہے، جو تجربہ میں ایک اور قابل تقسیم ہے۔ یہ دونوں ایک دوسرے سے تمیز ہیں، اور ان کا امتیاز اساسی ہے۔ لیکن نہ یہ قائم بالذات ہیں، نہ علیحدہ وجود رکھتے ہیں۔ جو ثنویت ہم کو نظر آتی ہے، وہ دراصل پہلوؤں کی ثنویت ہے، نہ وجود کی یہاں پر یہ بتا دینا چاہئے، کہ یہ نظریہ علم، اور اس تجربہ کا ہے، جس سے یہ مسلم

مائل ہوتا ہے جو غیر معلوم ہے، یا جو تجربے میں نہیں آئی ہے اس کے متعلق یہ نظریہ  
 نہ کسی بات کا احباب کرتا ہے، نہ انکار۔ لیکن چونکہ یہ نظریہ تجربے کو قطعی اٹاتا ہے، اس  
 یہ قناعت دیتی ہے کہ جس پہلو کو ہم خارجی (ماسوی ذات) کہتے ہیں، وہ اُنسانی اور  
 اُن ہی معنوں میں حقیقی ہے جتنا، اور جن معنوں میں وہ پہلو حقیقی ہے، جس کو فاعلی (ذات)  
 کہتے ہیں۔ ذات اور ماسوی ذات کی حقیقت بالکل ہم رتبہ ہے جو لوگ اس عقیدہ کے  
 حامی ہیں، وہ اس قول کو قبول سے کچھ ہی بہتر سمجھتے ہیں کہ ذات کی حقیقت تو غیر مشتبہ ہے  
 اور ماسوی ذات کی حقیقت متنازع فیہ ہے۔ ذات اور عالم کون و فساد، دونوں بالکل مساوی اور  
 برہمنی ہیں۔ یہ حائل اس تجربے کے متفرق اور متغیر پہلو ہیں جس کی توجہ عقل کے ذریعہ جاتی ہے۔  
 لیکن نظریہ علم، قدرت (دنجر) کی مکمل تفسیر نہیں سیکھتا، آدابہا کی چوٹی پر ایک پتھر  
 پڑا ہے۔ میں اس پہلو پر چڑھتا ہوں، تو وہ پتھر میرے تجربے کا معروض بن جاتا ہے۔ اس کی  
 توجہ ہم اپنے واحدی نظریہ علم سے کر سکتے ہیں۔ لیکن میرے چڑھنے سے قبل، اور اترنے کے  
 بعد، دوسرے الفاظ میں تجربہ میل آنے سے قبل، اور تجربے سے خارج ہو جانے کے بعد، اس پتھر  
 کے متعلق کیا حکم لگایا جائے گا؟ اس سوال کے جواب میں نظریہ علم جو بہت مشکوک المزاج واقع  
 ہوا ہے، اور جو اپنے کام اور صرف سے واقف ہے، کہتا ہے: مجھے معلوم نہیں۔ میں تو صرف  
 تجربے پر بحث کرتا ہوں۔ میں اس چیز کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتا، ہوا ہی تک تجربے میں نہیں  
 آئی، یا جو تجربے سے خارج ہو چکی ہے۔ یہ قدرت کی تاویل کا مسئلہ ہے۔“

دنیا میں بعض مادہ لوح اب بھی ایسے موجود ہیں، جن کا عقیدہ ہے کہ فلسفہ کی طاقت  
 بغیر انشائات کی بنیاد کے قائم ہو سکتی ہے۔ لیکن میں ان لوگوں میں سے نہیں۔ قیاسات،  
 یا انشائات، فلسفہ کے لئے بھی اتنے ہی ضروری ہیں، جتنے سائنس کے لئے۔ میرا عقیدہ ہے  
 کہ نیچر واقعی تجربے سے وسیع تر ہے۔ میرا خیال ہے کہ غیر آباد پہاڑ کی چوٹی پر کا پتھر کسی ایسی صورت  
 میں ہو جو تیرا ہے، جو بحیثیت معروض کے ظاہر ہونے کی قابلیت رکھتی ہے، اور یہ کہ اس کا  
 مسلسل وجود کسی ایسے شخص کی ہستی سے بالکل بے نیاز ہے، جس کے تجربے میں یہ بلور معروض  
 کے آگے۔ ایسا شخص موجود ہو، یا نہ ہو، یہ پتھر سلسلہ موجود رہتا ہے۔ اپنے اس خیال کو ثابت  
 کرنا میرے لئے ممکن ہے، اور نہ میں اس کی کوشش کروں گا۔ اس پتھر کا وجود دو حال سے خالی  
 نہیں۔ یا تو (الف) یہ سلسلہ کسی نہ کسی صورت میں موجود رہتا ہے، یا تجربے کا معروض ہو یا نہ ہو۔



یاد اب جب یہ تجربے میں آتا ہے، تو ہمت ہو جاتا ہے، اور پھر تجربے سے خارج ہو جاتا ہے  
 قنیت ہو جاتا ہے۔ (الف) میرے نزدیک زیادہ معقول قیاس ہے۔ یہ کہیف اگر میں  
 (الف) کو ثابت نہیں کر سکتا، تو کوئی اور شخص (ب) کے ثبوت میں بھی کامیاب نہیں ہو سکتا  
 فقہریہ کہ میرا عقیدہ یہ ہے، کہ یہ دنیا، جو ہمارے تجربے کا معروضی پہلو ہے، کسی نہ کسی فلسفہ  
 موجود رہتی ہے۔ اس کے وجود کے لئے محسوس، یا مذکر، جو نامزدی نہیں۔ لہذا ایسی چیز کا وجود  
 جو متعلق تشریح و تاویل ہے، ایک قیاس یا افروض ہے، اور اس افروض کے جواز میں فکر  
 یہ مذہب پیش کیا جاسکتا ہے، کہ اگرچہ یہ ناممکن الثبوت ہے، تاہم اور افروضات کے مقابلے  
 میں یہ تجربے کے زیادہ مطابق ہے۔ اس میں اور واحدی نظریہ علم میں کوئی تضاد نہیں  
 ہوتا۔ برخلاف اس کے یہ اس نظریہ علم کا مکملہ کرشمہ ہے۔ یہ حقیقی تجربے کے تمام جنوں کو تجربے  
 کے ”مستقل امکانات“ سے چکر دیتا ہے۔

اب میں واحدیت کی دوسری صورت کی طرف توجہ کرتا ہوں میں نیچر کی واحدی  
 تاویل کا قائل ہوں۔ واحدی تاویل سے میری مراد کیا ہے؟ اس عقیدہ کا اصل جوہر اس وقت  
 نمایاں ہوتا ہے جب ہم نیچر میں انسان کے مقام پر غور کرتے ہیں۔ اس افروض کی رو سے  
 انسان، بحیثیت جسم کے، واحد، اور ناقابل تقسیم ہے، اس سے بحث نہیں، کہ یہ موضوع یا معر  
 طور پر کتنے پہلوؤں کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ بات سب کے نزدیک مسلم ہے، کہ عالم عضوی،  
 وغیرہ عضوی کی موجودہ حالت محل ارتقا کا نتیجہ ہے، لیکن ثنویت کا دعویٰ کہ ذہن ایک  
 ایسی ہستی ہے، جو مادہ کی جاسکتی ہے۔ یہ اس دنیا کا حصہ نہیں، جس میں یہ مادی طور پر متعارف  
 ہوتی ہے یہاں واحدیت بحث میں شریک ہوتی ہے، اور دعویٰ کرتی ہے، کہ ہم حیاتیاتی  
 اور نفسیاتی، دونوں پہلوؤں سے ارتقا کا نتیجہ ہے، اور یہ کہ نفس یا ذہن نیچر سے نہ کو خارج  
 ہے، اور نہ اس سے، بالآخر، بلکہ یہ فطری وجود کے منجملہ اور پہلوؤں کے ایک پہلو ہے۔  
 اس عقیدہ کی افروضی نوعیت قابل ملاحظہ ہے۔ واحدی فرض کرتا ہے، کہ جس چیز کو  
 ہم نیچر کہتے ہیں، وہ، بلحاظ وسعت، قابل علم وجود کے برابر ہے۔ اس کا خیال ہے، کہ اگرچہ  
 وہ مادانہ ابھی بہت دور ہے، جب ہم نیچر کی مکمل، یا نسبی بخش، تاویل و تشریح کرنے کے  
 قابل ہوں گے، تاہم یہ ظاہر ہے، کہ یہ نیچر قابل تاویل و تشریح ہے اور اس تاویل کا طرف  
 ایک طریقہ ہے، اور دوسرا طریقہ، یا متضاد طریقہ ہے۔ واحدیت جو تاویل نیچر کی کرتی ہے، اس

بھی ہر ہے۔ اگر معلوم اور قابل علم کے بحرِ فہار میں وجود کی کوئی صورت ایسی ہے، جو ایک کل کے اجزاء کی حیثیت سے نہ صرف ناقابل تشریح ہے، بلکہ جو اپنی نوعیت و ماہیت کی وجہ سے کسی بھی قابل تشریح نہیں بن سکتی، تو چارے واحدیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ہم تو یہاں تک کہنے کے اختیار ہیں، کہ انسانی ترقی کی گزشتہ صدیوں میں سائنس، فلسفہ، شعر و شاعری، یہاں تک کہ مذہب، سب کے سب اسی کی طرف بڑی تیزی کے ساتھ قدم بڑھاتے رہے ہیں۔

بچہ کی واحدی تادیل اگر شروع سے آخر تک خود اپنا تناقض نہیں کرتی، تو اس میں تفاسیل و فرم و پرآواز ادیان بحث کی بہت گنجائش ہے کسی مشترک سائنس، یا فلسفیانہ، مذہب کا وجود اسی کی خصوصیت نہیں۔ اس کی خصوصیت یہ ہے، کہ اس کی ایک مشترک غایت ہے۔ مجھے کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ کل ارتقا جو تہلم کائنات میں جاری و ساری ہے، مندرجہ ذیل خصائص کا حامل ہے۔ ۱۔ یہ اتقامی ہے۔ ۲۔ یہ ترکیبی ہے۔ ۳۔ یہ فساد سے کوئی نئی طرف سے جاتا ہے۔ میرے نزدیک یہ خصائص غیر معنوی، اور ذہنی تینوں طرح کے ارتقا میں یکساں طور پر پائے جاتے ہیں۔ میں دعویٰ سے کہہ سکتا ہوں کہ آزاد خیال واحدی میں سے نصف و درجہ بھی ایسے نہ نکلیں گے جو میرے ساتھ ان تینوں خصائص کو خاص طور پر نمایاں کرنے میں شریک ہوں گے۔ لیکن مجھے اس کی پروا نہیں۔ میری غایت بھی واحدی ہے، اور ان کی بھی جو لوگ ایسے نظریہ فکر و اشیا کے متلاشی ہیں جو خود اپنا تناقض نہیں کرتا، ان کے آپس میں اختلافات آراء اور تبانیات عقائد کی بہت زیادہ گنجائش ہے۔

اب میں واحدیت کے تیسرے پہلو کو لیتا ہوں۔ اسے تحلیلی و احادیث کہہ سکتا ہے۔ واحدیت کی اس صورت میں ہم علم کے معروض، یا بالفاظ دیگر معلوم و قابل علم، کی ماہیت کی تحلیل کرتے ہیں۔ ظاہر ہے، کہ یہاں یہ ذہن نہیں کرنا بہت ضروری ہے، کہ جس چیز کا ہم کو علم ہے وہ معلوم ہونے کے دوران میں لازماً علم کا معروض بن جاتی ہے۔ اب موضوع کے متعلق جس قدر علم ہم کو ہے، اور جو کچھ کہ ہم ذات کی طرف خوب کر سکتے ہیں وہ معلوم بن جانے کی حالت میں فکر کا معروض بن جاتا ہے، اور یہ ممکن ہوتا ہے صرف تدریجاً

تفکر، یا مطالعہ باطن میں، اور مطالعہ باطن گویا احوال شعور پر ایک نگاہ والہ بین ہے۔ ہم تجربے کی کسی ٹکڑے کی تحلیل اس وقت نہیں کر سکتے، جب وہ فی الواقع حاصل ہوا ہے۔ ہم صرف یہ کر سکتے ہیں، کہ اس کے ختم ہو جانے کے بعد غور و فکر کریں۔ اب اس وقت سے موضوع و معروض، یا ذات اور ماسوی ذات، میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، اور موضوعی پہلو یا ماسوی پہلو فکر کا مفکور بن سکتا ہے۔ اس طرح کسی لمحہ (ح) کے تجربے کا موضوعی پہلو بعد کے کسی لمحہ (د) کے فکری تجربہ کا مفکور ہو سکتا ہے۔ لیکن کسی لمحہ کے تجربہ کا موضوع اسی لمحہ میں علم کا معروض ہرگز نہیں بن سکتا۔ اس سے نتیجہ نکلتا ہے، کہ تامل و تفکر کے بغیر تجربے کے موضوعی پہلو کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ اسی سے یہ بھی متبع ہوتا ہے، کہ ہمارے علم کو گردش لمحہ کی ذات سے تعلق ہوتا ہے۔ ذات کا سلسلہ ہونا، اور موجودہ لمحہ کی ذات اور گردش لمحہ کی ذات (جس کا علم ہم کو مطالعہ باطن سے ہوتا ہے) کا ایک ہونا ایک افزائ ہے، جس کا ثبوت تو ممکن نہیں، لیکن اس کی صحت پر ہم سب یقین رکھتے ہیں۔

اب ہم اس طبعی شے کو دیکھتے ہیں، جس کو ہم انسان کہتے ہیں۔ فرض کرو کہ اس کی ساخت بالکل ایسی ہی ہے جیسی کہ ہماری۔ ہم فکریں اس کی تحلیل کرتے ہیں۔ تحلیل تھوڑی دور تک بھی ہو سکتی ہے، اور اگر ہم جاہل تو اس کو بہت دور تک بھی جاسکتے ہیں۔ ذرا ہی سعی تحلیل سے ہم ذہن اور جسم ان کے تصورات تک جا پہنچتے ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ اس تحلیل کے تصورات کو بلحاظ اصلیت، ان تصورات سے بہت قریب کا تعلق ہے، جو تجربہ کی تحلیل سے حاصل ہوتے ہیں، اور کم ذہن و جسم اسی تجربہ کے ماسوی ذات اور ذات کے حامل ہیں۔ اب جس بات پر میرے نزدیک ایک تحلیل واحدیت کو منتہی سے قائم رہنا چاہئے وہ یہ ہے، کہ جسم و ذہن تحلیل کا نتیجہ ہیں۔ معلوم شے قائم ہے، اور یہ انسان واحد اور ناقابل تقسیم ہے اگرچہ تحلیل میں اس کے دو حصے کئے جاسکتے ہیں، ایک جسمانی اور دوسرا ذی شعور۔ کہا جاسکتا ہے، کہ یہ ایک افزائش ہے میں اس کو قسیم کرتا ہوں کہ یہ ایک افزائش ہے، لیکن یہ نیچر کی واحدی تامل کے بنیادی تاثر کا ایک حصہ ہے۔ اس تاثر کی دوسری جانب طبعی ارتقا کا نتیجہ ہے، جس میں نتیجہ کا مطالعہ کرتے ہیں۔ ہم کو ملتا ہو رہا ہے، کہ ان کا ایک مجموعہ ایک خاص طریقہ سے باہم مربوط ہے۔ اس کو ہم جسمانی پہلو کہنے لگتے ہیں۔ پھر ہم دیکھتے ہیں، کہ ایک اور مجموعہ ایک مختلف طریقہ سے مربوط ہے۔

اس کا نام ہم ذہنی پہلو رکھتے ہیں۔ کسی مذہبی قسم کے اقراض کے بغیر تو ہم ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھا سکتے، واحدیت اس خاص قیاس کو اختیار کرتی ہے بخیریت کا فتویٰ ہے کہ مخلوق کا سب سے پہلو تو ارتقا، ایسی اور عمل تخلیق کا نتیجہ ہے، اور ذہن کسی غیر طبیعی عمل سے اس میں رکھ دیا گیا ہے یہ ثنویت کا اقراض ہے۔ مستقبل فیصلہ کرے گا، کہ ان دونوں اخراجات میں سے کون سا زیادہ معقول اور انصاف ہے۔

مختصر یہ کہ واحدی اقراض یہ ہے کہ عضو یہ واحد اور ناقابل تقسیم ہے، لیکن تخلیلی فکر میں اسے جسمانی پہلو اور ذہنی، یا ذی شعور پہلو میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ مآذات اور ماسوی ذات کی طرح ذہن اور جسم قابل تیز و تھیں، لیکن قابل انفصال نہیں۔ اب ہم اپنی تحلیل کو اور آگے بڑھاتے ہیں، اور دماغ یا اس کے کسی حصہ پر پہنچتے ہیں۔ یہاں جاری تحلیل جسمانی یا توانائی کے استعمال کی بعض صورتوں کو بحیثیت ایک پہلو کے مشکف کرتی ہے، اور بعض شعوری احوال کو بصورت دوسرے پہلو کے۔ یہ نہ بھولنا چاہئے، کہ یہ تمام باتیں اسی عمل تحلیل کو آگے بڑھانے سے پیدا ہوئی ہیں، اور یہ تحلیل کے ان نکالات میں سے کوئی بھی دوسرے پر اولیت، یا بلحاظ صحت، فوقیت کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ یہ دونوں بالکل چمچ تھیں۔ ہر ایک آئنا ہی حقیقی ہے، جتنا کہ دوسرا۔ اصلی حقیقت انسان ہے، جو تحلیل کا نقطہ آغاز ہے۔ معقول فکر کی مدد سے اس انسان کی تحلیل کا کوئی صحیح حاصل دوسرے حاصل کے مقابلہ میں زیادہ حقیقی نہیں ہو سکتا۔

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کم کو ایک عضو یہ دیا ہوا ہے، جس میں تحلیل منف توانائی اور کثیف شعور کے دو پہلوؤں کو مشکف کرتی ہے۔ ان کی اصل کیا ہے؟ وہ کون سی چیز ہے، جس سے انہوں نے، اس ارتقا کی مدد سے، ترقی پائی ہے جو انتخابی ہے، ترکیبی ہے، اور کوئی یا معین قطعی ہے؟ مسئلہ کی نوعیت کچھ ایسی ہے، کہ کم کو صرف جسمانی پہلو کے متعلق خارجی علم حاصل ہو سکتا ہے۔ ہم ارتقا کا پیچھے کی طرف کنج لگاتے ہیں، تو سر قدم پر سادہ تر عضوئے متھے ہیں، یہاں تک کہ عضوی غیر عضوی تبدیل ہو جاتا ہے۔ ہم توانائی کو بہتر قدم پر کہ منف پاتے ہیں۔ لیکن دوسرے پہلو کا کیا حال ہے؟ کیا یہ فرض کرنا معقول نہیں، کہ ہم حاد

کسی ارتقائی وجہ کا انتخاب کریں تحلیل حیثیات ہی دونوں پہلوؤں کو منکشف کر لیں، کیا یہ دعویٰ ہے غیاث ہے، کہ جسمی توانائی کی سادہ حالتوں کے ساتھ ساتھ سادہ احوال شعور پاک رہائیں گے اور توانائی کی تحت جسمی حدودوں کے ساتھ زیر شعور، ہوگا، یا وہ چیز جس سے شعور کی موجود صورت، مکمل ارتقائی وجہ سے پیدا ہوئی ہے؟ اس میں شک نہیں کہ یہ دعویٰ محض قیاسی و نظری و فکری ہے، لیکن کیا یہ معقول بھی نہیں؟

لیکن آؤ ذرا اس فکری و قیاسی سپر ریاحت کو چھوڑ کر دوبارہ اس بات پر زور دیں کہ واحدیت کے لئے عملی تجربہ کا نقطہ آغاز ضرور ہے۔ یہ عضو واحد ہے، اور ناقابل تقسیم، اگرچہ اس کے بہت سے پہلو ہیں، جن کو کلیلی فکر میں ملحدہ ملحدہ کیا جاسکتا ہے، اور یہ کہ یہ بالکل جزوی ہیں۔ ان میں سے کوئی دوسرے سے پہلے، یا اس کے بعد نہیں۔

اس عقیدہ کے مقابلہ میں اور بہت سے عقائد میں مثلاً (۱) قیاس واحدیت، اس کے مطابق جسم جو حقیقی ہے، اور ذہن اس کے خواص میں سے ایک خاصہ ہے۔ اور (۲) جس کے قیاس نفسیت کہنا چاہئے۔ بقول چارلس کنگسلی، اس کا دعویٰ ہے، کہ تمہاری روح تمہارے جسم کی تعمیر کرتی ہے، عینہ، اس طرح جس طرح کہ گھونگا اپنا گھر بنا رہا ہے، یعنی یہ کہ ذہن حقیقی ہے، اور جسم ظاہر۔ یہ دونوں عقائد واحدیت کے اصل اصول کے منافی ہیں۔ واحدیت کا اصول یہ ہے، کہ عملی تجربہ حقیقت کا سرچشمہ ہے۔ یہ دونوں عقائد اس تجربے کی تحلیل کے ایک باحاصل کو دوسرے باحاصل پر، بلحاظ صحت فوقیت دیتے ہیں۔

اب محض تحلیل واحدیت نامکافی اور جزئی ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے، کہ یہ دعویٰ تو واحدیت کا کرتی ہے، لیکن ثنویت پر مبنی ہے۔ یعنی یہ کہ فی الواقع یہ ثنویت ہے، لیکن جیسے بد سے جوئے۔ مگر جب ہم تحلیل واحدیت کے ساتھ واحدی نظریہ علم اور کائنات اور انسان کی واحدی تاویل کو شامل کرتے ہیں، تو یہ اعتراض قائم نہیں رہتا۔ واحدیت کے متعلق کسی رائے کے اظہار کے لئے لازمی ہے، کہ اس کو من حیث الکل لیا جائے۔ اس کے

Infra Consciousness

Organism

Psychism

Charles Kingsley

اہمیت رکھتا ہے۔ نیز واحد اور ناقابل تقسیم ہے، اور صرف ایک طریقہ ہے اس کی تائید ممکن ہے، اور دو طریقہ طریقہ علم ہے۔ تجربہ واحد اور ناقابل تقسیم ہے، اگرچہ ہم اس کے بعضی اور عمومی پہلوؤں میں تین کر سکتے ہیں۔ انسان واحد اور ناقابل تقسیم ہے، اگرچہ ہر انسانی اصل اس میں دو متضاد پہلوؤں کو منکشف کرتی ہے، ایک جسم اور دوسرا ذہن۔ اس کا دعویٰ ہے کہ انسان حیاتیاتی اور نفسیاتی، دونوں پہلوؤں کے لحاظ سے ارتقا کا نتیجہ ہے، اور اس ارتقا واحد اور مسلسل ہے۔ پھر اپنے نظریہ علم اور انسان کی تحلیل کے نتائج کو لا کر یہ ذہن کو، بحیثیت نتیجہ ارتقا کے اس موضوع یا فائنل کے ساتھ متعلق سمجھتی ہے، جس کا علم تجربے میں ہوتا ہے۔

تجربے کی تحلیل کا ایک اور نتیجہ ہے، جس پر اس مقدمہ کو ختم کرنے سے قبل، غور کرنا مناسب ہو گا۔ واحدیت نہ تجربہ اور انسان کو واحد اور ناقابل تقسیم سمجھتی ہے۔ اس کے نزدیک تمام ظاہری ثنویت محض پہلوؤں کی ثنویت ہے، جو فکر میں قابل تین ہے، لیکن دو میں ناقابل انفصال ہے جیسا کہ میں نے واضح کرنے کی کوشش کی ہے، اس کا دعویٰ ہے، کہ ایک طرف انفرادی ذہن، اور دوسری طرف کائنات، یا کون، دونوں سادگی طور پر ارتقا کا نتیجہ ہیں، اور ارتقا واحد اور مسلسل ہے۔ ان دونوں مالات میں ترکیب ہوتی ہے، اور ترکیب انتخابی اور متعین قوتی ہے۔ تجربی لحاظ سے یہ آخری حد ہے، جہاں تک جانا جائز ہو سکتا ہے۔ تجربی لحاظ سے ہم کو اس مسلسل اور ترقی پذیر ترکیب کو سائنس کا آخری نتیجہ سمجھنا چاہئے۔ لیکن انسان کی بحیثیت فکر کرنے والی ہستی کے خصوصیت یہ ہے، کہ وہ شاذ ہی اس جگہ آ کر رک سکتا ہے۔ وہ مجبوراً اپنی تحلیل میں ایک قدم اور آگے بڑھتا ہے۔ میرے لئے اب صرف یہ باقی ہے، کہ اسی آخری قدم کی نوعیت کو، واحدی فلسفہ کی روشنی میں واضح کر دوں۔ کون کی انتخابی ترکیب جس کو ہم ارتقا کہتے ہیں، نان و مکان کی شرائط کے تحت ایک ایسی درپردہ فعلیت کا منظر بھی جاتی ہے جو اس کی آخری علت ہے۔ یہ درپردہ فعلیت ارتقا کا نتیجہ نہیں، یہ تو وہ چیز ہے کہ جس کی وجہ سے ارتقا ممکن ہوتا ہے۔ اسی طرح میرے ذہن کی انتخابی ترکیب بھی، جس کو ہم اس کی طبیعت ترقی کہتے ہیں، زمان و مکان کی شرائط کے تحت ایک ایسی درپردہ فعلیت کا منظر خیال کی جاتی ہے، جو بلا وجود و عدم کون کی فعلیت کے ساتھ متحد ہے، لیکن تحلیل میں اس سے بالکل علیحدہ ہے۔

بھی درپردہ فعلیت میری ذاتی مشفقیت کا جوہر ہے، اور یہ بھی ارتقا کا نتیجہ نہیں۔ یہ چیز ہے جس کی وجہ، اور مدد سے میرے شعور کا ارتقا ممکن ہو رہا ہے۔ اس طرح ذات اور ماسوی ذات دونوں ایک درپردہ فعلیت کے ظاہر ہونے کے ہم نسبت طریقے ہیں، جو وجود میں متحد، لیکن بلحاظ پہلو متمیز ہیں۔

جن مسائل پر میں مقدمہ میں غور کیا گیا ہے، ان پر پروفیسر سی<sup>۱</sup> ایسٹوئنگ نے اپنی تصنیف ”ذہن کیوں ایک جسم سمجھا جاتا ہے“ میں مفصل بحث کی ہے۔ اسٹوئنگ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ حقیقت، یا شے منہبیا، جو تجربے اور علم کے پس پردہ موجود ہوتی ہے، صرف شعور ہے۔ عین لوگوں کا خیال ہے کہ عینی وجود کے گونا گوں اور متضاد تفریقات میں سے، انسانی تجربہ اور فکر کے لئے سب سے زیادہ ماسوی ذات اور ماسوی ذات، ذہن اور اور غیر ذہن، کے پہلوؤں کی تفریق ہے، اور جو لوگ کہ اس الہیاتی تاویل تک پہنچے ہیں، ان کے لئے اس خیال کو قبول کرنا ناممکن نہ ہو گا، کہ ان متفرق پہلوؤں میں سے ایک نے تو تمام حقیقت کو باقی اور محفوظ رکھا، اور وہ سرے پہلو کو بالکل نیست و نابود کر دیا۔

# بابِ اوّل

## موجِ شعور

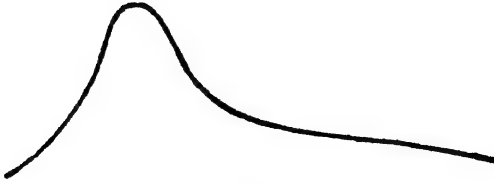
شعور کی تعریف سے اس باب کو شروع کرنا میرا مقصود نہیں۔ شعور کی جس قدر تعریف کی گئی ہے، ان کی اگر تحلیل کی جائے، تو معلوم ہوگا، کہ ان سب میں کوئی یا بلا واسطہ تجربے کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ لہذا میں یہ فرض کئے لیتا ہوں، کہ اس رسالہ کے پڑھنے والوں کو یہ تجربہ ہوتا ہے، یعنی یہ کہ وہ ذی شعور ہیں، اور یہ کہ جب میں ان کو ذی شعور کہتا ہوں، تو وہ میرا مطلب سمجھ جاتے ہیں۔ ان سے میری اس قدر عاصرت اس قدر ہے، کہ وہ ان تمام باتوں کی تصدیق ذاتی تجربے سے کرتے جائیں، جن کو میں اس باب میں بیان کروں گا۔ ان میں سے پہلی بات تو یہ ہے، کہ ہم کو براہ راست واقفیت صرف موجودہ احوال شعور کی ہوتی ہے۔ ”موجودہ“ کے لفظ کو میں ہمیشہ مستقبل کے درمیان ایک خیالی، یا فرضی حد فاصل کے معنوں میں سمجھتا ہوں۔ اس سے میری مراد ایک قلیل، لیکن محسوس، وقفہ ہے جس وقت کے اس تحلیل وقفہ کو ”لحم شعور“ کہوں گا۔ اس رسالہ میں یہ مجموعہ الفاظ اس تھوڑے سے وقت پر دلالت کرتا ہے، جو گو یا شعور کا ”اب“ ہے۔ ہاں تو میں یہ کہہ رہا تھا، کہ ہم کو براہ راست واقفیت صرف ان واقعات کی ہوتی ہے، جو لحم شعور میں پیش آتے ہیں۔ لیکن بادی النظر میں یہ حاکم تجربے کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ اعتراض جو سکتا ہے، کہ شعور کو صرف حال ہی سے تعلق نہیں جوتا، بلکہ ہمیشہ مستقبل ہی اس کے زیر تصرف ہوتے ہیں، اور یہ اس کی خصوصیت امتیازی ہے۔



لیکن ذرا غور کرنے سے یہ بات آئینہ ہو جاتی ہے، کہ ماضی حافظہ کی مدد سے، اور مستقبل میں پیشی کی وجہ سے، شعور کے لئے حال بنائے جاسکتے ہیں۔ آج صبح کے ناشتہ کی یاد ایک موجودہ حالت شعور ہے۔ اسی طرح کل سورج نکلنے کی امید بھی ایک موجودہ حالت شعور ہے، یعنی یہ کہ شعور کو صبح معنوں میں ماضی و مستقبل سے نہیں، بلکہ ان کے استحضار سے، تعلق ہوتا ہے، اور یہ استحضار موجودہ لمحہ شعور میں ہوتے ہیں۔

دوسری قابل غور بات یہ ہے، کہ ہر ایک موجودہ لمحہ شعور میں تسلسل و تغیر ہوتا ہے۔ سوال کیا جاسکتا ہے، کہ کیا اس تغیر کی غیر موجودگی میں بھی ہم ذی شعور رہ سکتے ہیں؟ یعنی یہ کہ کیا یہ تغیر اولی اسباب شعور میں سے ایک نہیں؟ اس سوال پر یہاں بحث کرنے کی ضرورت نہیں صرف یہ بتا دینا کافی ہے، کہ عام روزمرہ عملی تجربہ کا فتویٰ ہے، کہ ہر ایک لمحہ شعور میں نفسی کیفیت بدلی رہتی ہے اور گزرتی رہتی ہیں، اور اس گزرنے کے دوران میں ان میں تسلسل تغیر ہوتا رہتا ہے کسی نظم کو باوازد بلند پڑھنا شروع کر دو، اور پڑھتے پڑھتے کسی لفظ کے بعد رک جاؤ۔ اس طرح کرنے سے معلوم ہو جائے گا، کہ جو آخری الفاظ تم نے ادا کئے تھے، وہ غائب ہو رہے ہیں جہیزندہ الفاظ تم ادا کرنے والے تھے، وہ آہستہ آہستہ شعور میں آ رہے ہیں۔ اس صفحہ کے سچ میں کسی لفظ پر اپنی نگاہ جماؤ۔ یہ لفظ صاف اور واضح دکھائی دیتا ہے۔ باقی کے الفاظ جو اس کے دائیں بائیں، اور اوپر نیچے ہیں، وہ اگرچہ دکھائی دیتے ہیں، لیکن اتنے صاف اور واضح نہیں۔ باقی کا تمام صفحہ بھی دکھائی دیتا ہے، اور ممکن ہے، کہ اس صفحہ کے علاوہ اور بہت سی چیزیں بھی دکھائی دے رہی ہوں۔ لیکن یہ سب مدہم اور غیر واضح ہوتی ہیں۔ اب آہستہ آہستہ پڑھنا شروع کرو۔ تمہارا شعور ایک لفظ سے دوسرے پر منتقل ہوتا ہے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ تم کو آہستہ الفاظ کا وقوف بھی ہوتا ہے، جو گویا تمہارے شعور میں پیدا ہو رہے ہیں اور اور گزشتہ الفاظ کا بھی، جو تمہارے شعور سے غائب ہو رہے ہیں۔ اب کسی سے کہو، کہ وہ تیزی کے ساتھ پڑھنا شروع کرے۔ جب وہ پڑھ رہا ہو، تم ایک سفید سا دکھنا اس صفحہ کو چھپا دو۔ تم دیکھو گے، کہ وہ شخص جو باسات نفاذ آگے تک پڑھا چلا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ لمحہ شعور ایک نفسی لہر پر مشتمل ہوتا ہے جس میں واضح شعور کی چوٹی، یا کھنٹی پیدا ہونے والے شعور کا ایک چھوٹا سا چہرہ ہاؤ اور غائب ہونے والے شعور کا لمبا آئنا ہوتا ہے۔

یہ شکل اول میں دکھایا گیا ہے۔

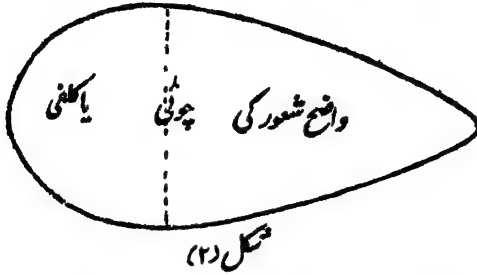


واضع شعور کی چوٹی یا کلنی

شکل اول

اس شکل میں فرض کیا گیا ہے، کہ شعور کی لہر ان الفاظ کے ساتھ جاری ہے، جو اس نیچے لکھے ہوئے ہیں، اور جب ہم اپنے خیال کو روکتے ہیں، تو لفظ ”چوٹی“ یا ”گو یا لہر کی چوٹی“ پر ہے، الفاظ ”یا کلنی“ پیدا ہو رہے ہیں، اور ”الفاظ“ واضح شعور کی ”شعور سے غائب“ ہو رہے ہیں۔ یہ اس لہر کی طولی تراش ہے۔ شکل (۲) میں لہر کا خاکہ دکھایا گیا ہے۔ اگر ہم اس کی عرضی تراشیں لیں، جس کو اسی شکل (۲) میں نقطہ وار خط سے دکھایا گیا ہے، تو یہ لہر شکل (۳) کی صورت اختیار کرتی ہے۔ یہاں ہم لہر کے پیدا، اور غائب، ہونے والے اجزاء ترکیبی کو دیکھ نہیں سکتے۔ لیکن اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے، کہ شعور میں بعض عناصر ایسے بھی جوتے ہیں جن کی شدت کم ہوتی ہے۔ اور یہ ان عناصر کے دوش بدوش ہوتے ہیں، جو لہر کی چوٹی پر ہیں جب ہم کتاب کی کوئی سطر پڑھتے ہیں، تو اسی سطر کا ہر ایک لفظ باری باری جاری نفسی لہر کی چوٹی پر آتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی جاری آگے اوپر اور نیچے کی سطروں، اور باقی ماندہ صفحوں سے بھی متاثر ہوتی ہے۔ ہم بالعموم اس کا خیال نہیں کرتے، کیونکہ روز بروز زندگی میں ان کی کوئی عملی اہمیت نہیں۔ لیکن اگر لے لیں، تو ہم اس لئے کہ ہر نفسیات کے متعلم میں۔ ہم کو یہ اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہئے، کہ ہر ایک لمحہ شعور میں مکمل اور واضح شعور کے غائب عناصر کے علاوہ، اور ان کے ساتھ ساتھ ہمیں واضح عناصر بھی جوتے ہیں، اور جو سکتا ہے، کہ ان کو غالب عناصر سے بہت زیادہ، یا مطلق، براہ راست تعلق نہ ہو۔ ان کو

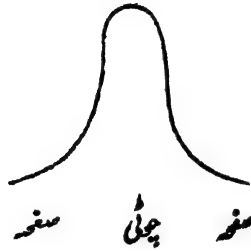
ہم تخت شعوری کہیں گے۔ میں تارین سے پھرتا مگر تاہوں کہ وہ اپنے ذاتی تجربے



ان تخت شعوری عناصر کی حقیقت کے متعلق تسلی کر لیں۔ میں ہٹھا ہوا کھ رہا ہوں، اور گھڑی کی آواز، باہر کے شور وغل، اپنے جسم کی حالت و وضع، کپڑوں کے دباؤ، سگریٹ کے بوند اور ذائقہ اور دوسرے اور نہ معلوم کیا کیا باتیں ہیں، جن کا مجھ کو غیر واضح شعور ہو رہا ہے۔ یہ تمام تخت شعوری ہیں، اور تخت شعوری ہونے کی حیثیت سے ان کے بہت سے درجے ہیں۔

چونکہ ادراک مابعد کے اکثر دلائل و براہین کی صحت کا دار و مدار نفسی لہر کے تحت شعوری عناصر کے حقیقی وجود پر ہے، اس لئے میں اپنے مفہوم کو ایک اور طریقے سے، اور دوسرے الفاظ میں، واضح کرنے کی کوشش کروں گا۔ ان الفاظ، ۱۔ 'شعور کی لہر' کی اصطلاح کو میں اکثر استعمال کروں گا۔ میری دوسری مثال بصارت سے تعلق رکھتی ہے، جو ہم میں سے اکثر میں غالب ترین حس ہے۔ اگر ہم کسی دور کی چیز مثلاً درختوں کے جھنڈ پر نگاہ جائیں، تو یہ جھنڈ بصارت کے مرکز میں ہو گا، لیکن یہ مرکز وسیع میدان بصارت کا ایک حصہ ہے۔ اس کے ارد گرد ایک ماحشیہ ہے، جس میں کی اشیا درختوں کی جھنڈ کی طرح صاف اور واضح نہیں، بلکہ مدیم، اور غیر واضح ہیں۔ اس مثال میں مرکز گویا نفسی لہر کی چوٹی یا کونی، ہے، اور ماحشیہ اس کا تخت شعوری حصہ ہے جس میں چوٹی کے علاوہ لہر کا باقی تمام حصہ شامل ہے۔ اگرچہ یہ مثال بصارت سے تعلق رکھتی ہے، لیکن یہ عام شعور پر بھی قابل اطلاق ہے۔ میں اپنے دوست کے ہمراہ سیر کے لئے نکلتا ہوں۔ رستے میں بیٹنی اور شجر کے

تعلق پر بحث چھڑ جاتی ہے۔ یہ ہمارا موضوع بحث ہے، جو گویا ہمارے شعور کے مرکز میں ہے۔ بحث کے دوران میں جو باتیں ہم بیان کرتے ہیں، وہ بیکے بعد دیگرے فنی لپکی چوٹی پر آتی ہیں۔ لیکن اس کے علاوہ اور سینکڑوں نظارے، بوئیں، آوازیں، ٹپکی، ٹپکی، لیکن فرحت بخش، چوائیں، اور خدا جانے کیا کیا، اس موضوع بحث کا حاشیہ بنتی ہیں۔ اب ان تحت شعوری عناصر میں سے کوئی ایک، شدت کی زیادتی سے، کسی وقت نمایاں ہو کر لہری چوٹی پر، یا شعور کے مرکز میں، آ سکتا ہے چنانچہ ہو سکتا ہے، کہ میرا دست بحث کے دوران میں کوئی نادر پھول دیکھئے اور اس کو توڑ کر مجھے دکھلائے جب ہم خود کچھ پڑھتے ہیں یا لکھتے ہیں



شکل سوم  
کے منہ سے کچھ سنتے ہیں، تو تحت شعور کی ایک موج ہوتی ہے، جو کتاب، یا لکچر کے مضمون سے بالکل بے تعلق ہوتی ہے۔ ہو سکتا ہے، کہ یہ از خود نمایاں ہو کر چوٹی کی اجلاہ بن جائے۔ اس حالت میں جو کچھ ہم دیکھتے یا سنتے ہیں وہ بالکل بھل، اور مطلب خبط ہو جاتا ہے۔ اصل میں جو تائید ہے، کہ یہ شعور کے صرف حاشیہ پر ہوتی ہے، اور، مرکز کسی اور چیز کو نشانہ ہوتا ہے۔

بائیکل کی سواری میں دستے کی خفیف حرکات کی اکثر ضرورت پڑتی ہے، لیکن ایک شاق بائیکل چلانے والے کی یہ تمام حرکات از خود، اور عام اصطلاح کے مطابق غیر شعوری ہوتی ہیں، اگرچہ ان کو تحت شعوری کہنا چاہئے۔ ہمارے ہمارے ہر حرکت میں بشرطیکہ یہ ہمارے پوری طرح استوار ہو چکی ہے، ہمارے ہر حرکت تحت شعوری، اور ذہنی ہو جاتی ہے۔ شعور کے مرکز میں اس حرکت کی غایت ہوتی ہے، یہ اس تمام عمل کا

کوئی خاص جزو۔ ایک تلوار نے کو اگر اپنی حرکت پر توجہ کرنا پڑے اور ہر حرکت کو حصہ کے وقت شعور کی مدد سے، زیر تصرف لانے کی حاجت ہو تو وہ یقیناً بہت جلد اپنے شائقِ حین سے مغلوب ہو جائے گا، کیونکہ اس حریف میں یہ تمام حرکات عادی ہو چکی ہیں، اور اس کے تحت شعوری طور پر صادر ہوتی ملی جاتی ہیں۔ اس کی تمام توجہ حریف کی تلوار کی نوک کی طرف ہوتی ہے۔ جسی خارجیوں کو کرکٹ، بیئرڈ، شینس، یا کوئی اور ایسا کھیل کھیلنا آتا ہے، جس میں ہمارے درکار ہوتی ہے، وہ ان کھیلوں کو کھیلتے وقت اگر خود اپنی حالت پر غور کریں گے، تو یہ خیال ہے، کہ میرے اس بیان کا جھوٹ سچ ان پر ظاہر ہو جائے گا، کہ ان کا مرکزی شعور ہمارے قتل کے کسی نمایاں مقام پر مجتمع ہوتا ہے، اور اس ہمارے استعمال بالکل ذیلی ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ یہ استعمال فی الواقع غیر شعوری ہی نہیں، بلکہ تحت شعوری ہوتا ہے۔ جو شخص فٹ بال میں لگے گا کہ گول کیلچا ہوتا ہے، اس توجہ صرف اس بات کی طرف ہوتی ہے، کہ اس خاص طریقہ سے، اور اس خاص مقام پر لگے، اس کی پانچ ہے، باقی تمام باتیں اس کے شعور کے حاشیہ پر ہوتی ہیں۔

شعور کی لہر کا ترک بھی قابلِ غور ہے۔ نفسیات میں ہم شعور کے بڑے حصے یعنی ذیلی تحت شعور، کو نظر انداز کر کے صرف مرکزی شعور پر توجہ کرنے کی طرف بہت زیادہائل ہوتے ہیں، اور یہ ایک بڑی غلطی ہے۔ مرکزی شعور جو مخصوص صورت ایک خاص وقت میں دکھاتا ہے، وہ اکثر اس تحت شعور کی حاشیہ کا نتیجہ ہوتی ہے، جس میں وہ واقع ہے۔ نفسی لہر کے نمودار ہونے والے غائب ہونے والے اور تمام ذیلی عناصر سب کے سب ایک موجودہ حالت شعور کے اجزاء ہوتے ہیں، اور ان ہی کے لیے اس کی نوعیت معین ہوتی ہے۔ درحالت شعور کی اصطلاح سے میری مراد تمام اس چیز سے ہوگی جو کسی لمحہ شعور کی لہر میں مشتمل ہوتی ہے۔ اس میں صرف مرکزی اجزاء ہی نہیں ہوتے، بلکہ ان ذیلی اجزاء کی بھی، تھوڑی، یا بہت تعداد شامل ہوتی ہے، جو زیرِ بحث لمحہ شعور کا گویا ماحول ہے۔ ایک ہی فرد یا بہت سے افراد میں مختلف اوقات میں، احوال شعور، بلحاظ ترک و شدت بہت مختلف ہوتے ہیں، اور ان ہی احوال شعور کے تسلسل و تعاقب پر آگے کی طرف بڑھنے والی نفسی لہر مشتمل ہوتی ہے۔ خاموشی اور مجتمع فکر کے لمحات میں۔ احوال شعور نسبتاً مستحاض اور بسیط ہوتے ہیں، لیکن

منشتر توجہ، اور جوش، کی حالت میں یہ متبائن ہوتے ہیں، اور مرکب جب ہمارے خیالات بالکل آزاد ہوتے ہیں، اور ہمارا فکر بلا غائمت و مقصد ہو کر تلپ ہے، تو ان احوال شعور کی شدت بہت کم ہوتی ہے، لیکن جوش، دلچسپی، یا محنت خود و فکر میں ان کی شدت بہت زیادہ ہو جاتی ہے۔ نفسی لہر میں شدت ”دہلیز شعور“ سے لہر کی بلندی سے ظاہر کی جاسکتی ہے، اور کتاب اس کے خلاف اس حالت شعوری کے ترکیبی عناصر کی تعداد سے، جو اس لہر میں شامل ہے۔ جن الفاظ میں میں نے شعور کے بعض قابل مشاہدہ واقعات بیان کرنے کی کوشش کی ہے، وہ ترکیبی استحضار کے طریقہ پر مبنی ہے، اور یہ طریقہ جہاں کہیں استعمال کیا گیا ہے، بہت مفید ثابت ہوا ہے۔ میری مراد منحنی کے استعمال سے ہے۔ اب ہم اس منحنی کو سادہ ترین ہندسی صورت میں ظاہر کرتے ہیں۔ شکل (۴) میں افقی خط دہلیز شعور کو ظاہر کرتا ہے، اور عمودی خط ایک میزان ہے، جس سے شعور کے مرکزی، یا ذیلی، عناصر کی پیمائش ہو سکتی ہے۔ جن مختلف عناصر سے ایک حالت شعور مرکب ہوتی ہے، وہ سب کے سب اپنی اپنی شدت کے درجوں کے مطابق منحنی کے ساتھ ساتھ پھیلے ہوئے ہیں۔ مرکزی عناصر کی شدت کثیر ترین ہے، اور جو عناصر منحنی کے نقطہ آغاز پر ہیں، وہ شکل دہلیز شعور سے تیز تر گئے جاسکتے ہیں۔ اس طرح شعور کا منحنی نہایت آسانی سے بنایا جاسکتا ہے۔ اب اگر ہمارے علم کی موجودہ حالت کی بنا پر، اور ان وجوہ سے، جن کو ہم مختصر یہ بیان کریں گے، منحنی کی صورت، یا اس کے شعوری شمول کا صحیح استحضار ناممکن ہے، کیونکہ حالت شعور بہت زیادہ عیسوی عقل، اور مرکب ہوتی ہے، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا، کہ طریق استحضار سب سے اصولاً غلط ہے۔ حال یہ نہیں، کہ یہ طریقہ موجودہ حالت میں صحت کے ساتھ استعمال ہو سکتا ہے، کہ نہیں، بلکہ سوال یہ ہے، کہ بحیثیت طریقہ کے اصولاً درست ہے، کہ نہیں۔ ہر عقیدہ ہے کہ یہ اصولاً درست ہے۔ مجھے یقین ہے، کہ اگر ہم شعور کے اس منحنی کو تسلیم کرنے سے قاصر ہیں، اور اس کو سبھی نہ مانیں، کہ شعور کا مرکزی ہوتا ہے، اور حاشیہ بھی، تو مسائل نفسیات اس قدر مشکلات

پیش کریں گے، اگر اکل نہیں، تو تقریباً، ناقابل حل ہوں گی۔



شکل (۳)

لیکن کیا وجہ ہے، کہ اس طریقہ کو ہم صحت کے ساتھ استعمال نہ کر سکیں؟ اول مرکزی شدت کا اندازہ کرنا مشکل ہے۔ وہم میرے نزدیک ذیلی عناصر کی اضافی شدتوں کا اندازہ ناممکن ہے۔ جب ہم ذیلی حصہ کو مرکزی شعور کی صاف مدنی میں لانے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ہماری کامیابی اور ناکامی کی مقدار برابر ہوتی ہے۔ جب ہم حاشیہ کے کسی حصہ کو دیکھنا شروع کرتے ہیں، تو وہ مرکزی ہو جاتا ہے، ذیلی نہیں رہتا۔ واضح شعور کی صاف روشنی میں اس کی صورت لازماً اس صورت سے مختلف ہو جاتی ہے، جو تکت شعور کے مدیم ذیلی حصہ میں تھی۔ جن شعوری حالات پر ہم اس رسالہ کے آئندہ اوراق میں بحث کریں گے، ان کی ماہیت کے متعلق تحقیقات میں اسی وجہ سے بہت سی دشواریاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ جس صورت میں کہ حالت شعور ہمارے تجربہ میں آتی ہے، وہ طعنے ترکیبی حاصل ہوتی ہے، کہ جس کی ابھی تک تحلیل نہیں ہوئی۔ کسی لمحہ شعور کی نفسی ایک، اور ناقابل تقسیم ہوتی ہے۔ مرکزی حصہ نمودار ہونے والا عنصر، غائب ہونے والا عنصر، تحت شعوری لائقہ، سب کے سب ل کر ایک حالت شعوری بن جاتے ہیں۔

اس ایک حالت شعور میں کسی ایک عنصر کو حذف کر دینے سے اس حالت کی صورت بدل جاتی ہے۔ صرف مطالعہ باطن، یعنی خود اپنے شعوری اعمال کے داخلی مشاہدہ سے نفسی اعمال کے متعلق براہ راست معلومات حاصل کی جاسکتی ہیں۔ لیکن یہ تمام مطالعہ باطن حاصل ایک نگاہ پائین ہوتی ہے۔ ہم کسی نفسی لہر کا اس وقت معائنہ نہیں کر سکتے جب وہ گزر رہی ہے۔ ہم صرف یہ کر سکتے ہیں، کہ اس، یا اس کے کسی جزو، کو اپنے ذہن کے سامنے اُسی حالت میں لانے کی کوشش کریں جس میں وہ اُس وقت تھی، جب وہ فی الواقع گزر رہی تھی۔ لیکن یہاں صرف ملاحظہ ہی ہم کو دھوکہ نہیں دیتا، بلکہ جیسا کہ ہم پیچھے کہہ چکے ہیں، ذہنی حصہ کو مرکز بنانے میں اس ذہنی حصہ کی صورت بھی بدل جاتی ہے۔

نفسی لہر میں جو ستم تغیرات ہوتے ہیں، ان کی وجہ سے اس کے کسی ایک پہلو کو نظر کرنا، اور زیادہ دشوار ہو جاتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ وہ لہر بالکل دم نہیں لیتی، بلکہ ہر گھڑی نئے نئے تغیرات سے گزر کر نئی نئی صورت اختیار کرتی رہتی ہے جب ہم کسی کتاب کا ایک صفحہ پڑھتے ہیں تو نئے نئے الفاظ و خیالات، یکے بعد دیگرے ہمارے سامنے آتے رہتے ہیں، اور یہ شعور کی چوٹی پر پہنچ کر غائب ہوتے جاتے ہیں۔ بدینہ ہی حالت اس وقت ہوتی ہے، جب ہم کتاب کو بند کر کے کسی اور سلسلہ خیالات میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ شعور کی لہر دوبارہ جاری رہتی ہے، اور گزشتہ یا آئندہ واقعات میں سے کبھی ایک واقعہ چوٹی پر پہنچ جاتا ہے، اور کبھی دوسرا۔ پھر یہ نہایت آہستگی کے ساتھ یکے بعد دیگرے غائب ہوتے جاتے ہیں۔ جب ہم حالت بے کاری میں اپنے کپے کے درپے کی طرف منہ کر کے بیٹھتے ہیں، اور بارش کے قطروں کو ایک سری سلسلہ اور مقام میں گرتے دیکھتے ہیں، تب بھی شعور کی لہر میں رکاوٹ پیدا نہیں ہوتا۔ ہوتا صرف یہ ہے، کہ ہم اپنے آپ کو ایسی حالت میں لے آتے ہیں، جس میں ہر بعد کا لمحہ اقبل کے لمحے کی ہو بہو نقل ہو رہا ہے۔ حالت شعور وی رہتی ہے، لیکن صرف ان صنفوں میں، کہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ بارش بالکل ویسی ہی کی ویسی ہی ہو رہی ہے، کیونکہ وہاں ایک ہی طرح کے قطروں کا ایک متشکل سلسلہ ہوتا ہے۔

شعور کی لہر کی ایک خصوصیت قابل ذکر ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ لہر مرکزی اور ذیلی اجزاء سے مرکب ہوتی ہے۔ ہم کو یہ بھی معلوم ہو چکا ہے، کہ یہ اپنے ہر ختم ہونے کا



سفر میں ہر دم بدلتی رہتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اس کے دو متعاقب لمحے ثانوی امتیاز  
ایک جیسے ہوتے ہیں۔ اب ہم کو اس بات کی طرف توجہ منطقت کرائی ہے، کہ اس کے  
سفر و دوران میں جو تیز رفتاریاں ہوتی ہیں، ان کے باوجود، یہ اپنی وحدت، یا فریت،  
کو باقی رکھتی ہے۔ اس میں تو شک کی گمانیہ ہی نہیں، کہ نفسی لہر کا تسلسل ہمارے شعوری  
تجربے کی ایک خصوصیت ہے۔ یہ بات ہم کو کبھی نہ بھولنی چاہئے، اور نہ اس کو  
نظر انداز کرنا چاہیے۔ اب سوال یہ ہے، کہ یہ تسلسل کس نوع کا ہوتا ہے؟ جب ہم کسی  
کتاب کو تیزی اور دلچسپی کے ساتھ پڑھتے ہیں، یا جب عالم محبت میں ہم کسی پرچش  
دلانے والے، یا دلی پہلانے والے، واقعہ پر نظر واپسین ڈالتے ہیں، تو لہر کے مرکزی  
اجزایں برابر ملتے رہتے ہیں۔ یہ خیال ہے، کہ جو چیز اس لہر میں، من حیث الکل، تسلسل  
پیدا کرتی ہے، اس کی تلاش ان مرکزی اجزائیں بالکل عبث ہے۔ اس کے برخلاف  
جو قبضہ مستقل عناصر ایک لمحہ سے دوسرے لمحہ میں منتقل ہو کر تمام سلسلہ  
میں چلیو پختے ہیں، اور اس طرح متعاقب پہلوؤں کو ایک سلسلہ میں منسلک کر دیتے ہیں،  
ان کو لہر کے ذیلی حصہ میں ڈھونڈنا چاہئے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ایک ایسی چیز میں جیڑیں  
ہر دم اور ہمیشہ تغیر ہوتا رہے، تسلسل پیدا کرنے کے لئے ضرورت ایسے عناصر کی ہوتی ہے  
جو بعض حصوں کے تغیر ہونے کے ساتھ ساتھ نسبتاً مستقل اور عامی ہوں۔ اب معلوم  
ایسا ہوتا ہے، کہ جن عناصر سے شعور کی لہر کا تحت شعوری حصہ مرکب ہوتا ہے، وہ دو طرح  
کے ہوتے ہیں۔ اول تحت شعوری عناصر کا وہ مجموعہ، جو جسم کی بانٹوں کی حضوری حالت سے  
پیدا ہوتا ہے، اور جس میں اگرچہ ہماری صحت یا عیال، تازہ دینی یا مکان، بشارت  
یا آداسی، کے مطابق تبدیلی ہوتی رہتی ہے، تاہم وہ اپنی یکسانیت کے کافی حصہ کو برقرار  
رکھتا ہے۔ لہر کی چوٹی کا مرکز شعور تو ہر دم بدلتا رہتا ہے، لیکن اس لہر کے ذیلی حصہ کی  
عضوی مدد میں اتنی پائیداری باقی رہتی ہے، جو تسلسل کی جزئی بنانے کے لئے کافی ہے۔  
اس کے علاوہ تحت شعوری عناصر کا ایک دوسرا مجموعہ ہوتا ہے، جو ہمارے عقلی اور اخلاقی  
وجود کا نتیجہ ہوا کرتا ہے۔ ہماری زندگی کے مقررہ اطرائض و مقاصد، ہمارے نصب العین،  
جن کے حصول کی ہم کوشش کرتے ہیں، ہمارے مسلمہ عقائد، اور ہمارے باطنی اور بنیادی  
تقصبات، ان سب کا شمار اسی دوسرے مجموعہ عناصر میں ہوتا ہے۔ انسان میں یہ تمام



نکڑے میں بہت زیادہ ذیلی مواد کی گنہائش ہوتی ہے۔  
جو چیز شعور کی لہر کی کہلاتی ہے، اس کا ایک ابتدائی تصور قائم کرنے کے لئے  
بہت کچھ کہا جا چکا ہے۔ میری خواہش یہ ہے، کہ قارئین حالت شعور کی پچیدگی کو بھی طرح  
نہیں ٹھین کر لیں، اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی خیال رکھیں، کہ یہ پچیدگی اس قدر باقاعدہ  
ہے کہ ہم اس کے اجزاء ترکیبی کی اضافی شدتوں کو مغنی کی صورت میں ظاہر کر سکتے ہیں۔  
شعور کی لہر کے سیلان کے دوران میں ملتف احوال شعور برابر بدلتے رہتے ہیں۔ لیکن  
ان تمام تبدیلیوں اور تغیرات کے باوجود اس لہر میں تسلسل ہوتا ہے، جس کی باہریت کو  
واضح کرنے کی ہم نے ابھی کچھ مسطور قبل ہی کوشش کی ہے۔ ہماری موجودہ توجیہ ممکن ہے  
کہ صحیح اور موجد معلوم نہ ہو، لیکن ہم نے شعور کا مطالعہ ابھی شروع ہی تو کیا ہے۔

---

# باب دوم

## شعور کے عضویاتی اسباب

آج کل ہر شخص جانتا ہے کہ جاندار جسم ایک مرکب مادہ، یا مادوں کا مجموعہ ہوتا ہے، جس کے مختلف اجزاء یہ کہتے ہیں، اور اس کا ہر حصہ اسی خزانہ سے بنتا ہے۔ یہ خزانہ جسم کی تمام باتوں، مثلاً عضلہ، ہڈی، یا عصب میں مختلف شکلوں کے ننھے ننھے ذروں کی صورت میں پایا جاتا ہے۔ ان ذروں کو خلا یا کہتے ہیں۔ ان ہی خلا یا یا ان کی شاخوں سے جسم کے تمام حصے بنتے ہیں۔ زمانہ حیات میں ان خلا یا میں مخصوص اور پیچیدہ قسم کے کیمیائی تغیرات ہوتے ہیں جن کے ساتھ توانائی کے نہایت ناکث پیچیدہ استعمالات ہوتے ہیں۔ لیکن نغز مادی کی مخصوص ماہیت اور توانائی کے متوازن استعمالات کی پیچیدہ نوعیت کے باوجود یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ جسم کچھ کرتا ہے یا جو کچھ اس جسم پر واقع ہوتا ہے، وہ عالم مادی کے واقعات کی فہرست میں شامل ہے اسی عالم مادی پر طبیعیات اور عضویات کے علوم بحث کرتے ہیں۔ طبیعی نقطہ نظر سے نیات توانائی کے استعمالات کے باقاعدہ، یا شاید مستطابق کہنا بہتر ہو گا، تسلسل و تقاب کا دوسرا نام ہے۔ جاندار جسم میں مادہ کی ایک خاص قسم کیمیائی تغیرات کے مخصوص اور پیچیدہ سلسلے کے ساتھ ماضی یقینی ہے۔ جن شرائط کے تحت ایک جاندار

Protoplasmal

Cells کے

Molecular کے

جسم اپنی مخصوص فعلیتوں کو جاری رکھتا ہے، ان کو بعض اوقات اسباب، یا اثر و حیثیات کہتے ہیں۔

جب جسم مردہ ہو جاتا ہے، تو اس کا کوئی مادی جزو خارج نہیں ہوتا، بلکہ توانائی کے استحقاقات کا باقاعدہ تسلسل و تعاقب ختم ہو جاتا ہے۔ جو مطابق کیمیائی و طبیعی تخلیقات حیات کے ساتھ مخصوص ہیں، وہ رک جاتے ہیں۔ حرکات صادر نہیں ہوتیں، اور اسباب حیات منقطع ہو جاتے ہیں۔ کچھ دیر تک مادہ میں کوئی ظاہری تغیر ہوتا نظر نہیں آتا، لیکن اس کے بعد وہ سڑنا شروع ہوتا ہے۔ حکم الصناعت کیمیائی مادے معترف ہو جاتے ہیں، اور جسم مٹی کا و عیس بن جاتا ہے۔ اس افتراق سے جو کچھ پیدا ہوتا ہے، وہ بھی لمبی ہی ہو تو ہے۔ یعنی یہ کہ جسم کھاک ہو جانے سے مادہ کا ذخیرہ نہ کم ہوتا ہے، نہ اس میں کسی چیز کی زیادتی ہوتی ہے۔ اگرچہ موت کے وقت توانائی کے استحقاقات کا باقاعدہ تسلسل ختم ہو جاتا ہے، اور ان تغیرات کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، جو سڑنے اور گلنے کے ساتھ ہوتے ہیں، تاہم دنیا کے ذخیرہ توانائی میں سے نہ کچھ خرچ ہوتا ہے، نہ ضائع۔ جسم کی موت دراصل اس کے مادہ کی متغیر حالت کا دوسرا نام ہے، اور سڑنا ان بکتر کی متغیر صورت کا ہم معنی ہے، جس سے وہ جسم مرکب ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جاندار جسم، اپنے مادے اور توانائی کے لحاظ سے عالم طبیعی سے تعلق رکھتا ہے۔ توانائی کے بعض استحقاقات، یا تمام جسم، یا جسم کے کسی حصہ میں کسکائی تغیرات کے ساتھ ساتھ احوال شعور ہوتے ہیں۔ ان کو طبیعی سلسلہ واقعات سے باعتبار امتیاز کرنا چاہئے۔ تغیر و دواجم، محبت و نفرت، ندامت و افسوس، استعجاب و رحم، تصدیق و استنجا، یہ تمام نفسی احوال ہیں، نہ کہ طبیعی احوال۔ ہم میں سے ہر ایک بذات خود وہ تجربہ کرتا ہے۔ مجھے کسی قدر یقین اس بات کا کیوں نہ ہو، کہ یہ احوال شعور میرے جسم میں کے تجربہ میں بھی آرہے ہیں، اور یہ کہ یہ احوال شعور خود میرے احوال شعور کے مشابہ ہیں، لیکن میرے پاس سوا اعمیٰ خود اپنے شعور کے کسی اور کے شعور سے واقفیت حاصل کرنے کا کوئی بلا واسطہ ذریعہ نہیں۔ ان ہی احوال شعور پر نسیات بحث کرتی ہے۔ لیکن چونکہ یہ نفسی احوال طبیعی جسم کے ساتھ متلازم ہیں، اس لئے نسیات متغایر بلکہ کو اس متلازم کی ماہیت، اور شرائط و اسباب کی طرف توجہ کرنی ہی پڑتی ہے، بالعموم ہم ان متعاقب

احوال شعور کے لئے ایک جامع اصطلاح وضع کرتے ہیں، اور جسم کے مقابلہ میں اس کو ذہن کہتے ہیں۔ یہ ذہن کیا ہے؟ تجربی نفسیات اس سوال کا جواب دیتی ہے، کہ ذہن شعور کی موج سے مرکب ہوتا ہے۔ کسی اور لحاظ سے یہ جواب ناقص یا نامکمل ہو تو ہو، لیکن سیانی یا تجربی نفسیات کے لئے یہ بالکل کافی ہے۔ لمحہ شعور میں نفسی لہریں دو چیزیں ہیں، جس کا ہم کو بلاہرست وقوف ہوتا ہے۔ جب ایک دفعہ یہ لہر گزر جاتی ہے تو اس لہر کے ایک خاص پہلو کی انتہی ہی ہوتی ہے، جتنی کہ گزشتہ سال کے گلاب کے پھل یا ہوا کی ان موجوں کی ہوجا پخت نہ بل میری آواز کی وجہ سے پیدا ہوئی تھیں۔ ہو سکتا ہے، کہ اس کے اثرات باقی رہیں، لیکن یہ خود مٹ جاتی ہے۔

اس میں شک نہیں، کہ جب میں خود اپنی اور اوروں کی گزشتہ زندگی خور کرتا ہوں تو ذہن کی اصطلاح کو کسی خاص لمحہ شعور کی نفسی لہر کے لئے استعمال نہیں کرتا، بلکہ میری مراد شعور کی مجموعی لہر سے ہوتی ہے۔ چنانچہ میں ٹیکسپیر کے ذہن کے نتائج اپنے بچوں کی ذہن کے ارتقاء وغیرہ کا ان ہی معنوں میں ذکر کرتا ہوں۔ لیکن اصطلاح کا یہ خاص استعمال اس خیال کے منافی نہیں، کہ ذہن شعور کی لہر سے مرکب ہوتا ہے، اور یہ کہ لمحہ شعور کے گزر جانے کے بعد نفسی لہر کا وہ خاص پہلو، جس سے ذہن اس خاص وقت مرکب ہوتا ہے، معدوم ہو جاتا ہے، اگرچہ اس کے اثرات باقی رہ سکتے ہیں۔

بعض اوقات ہم کہتے ہیں، کہ ذہن تصورات کو محفوظ کرتا ہے، یا تصورات ذہن میں باقی رہتے ہیں۔ لیکن یہ ظاہر ہے، کہ جو نفسیاتی عقیدہ ہم پیش کر رہے ہیں، اس کے مطابق یہ طرز بیان صحیح نہیں، اگرچہ روزمرہ کی ضروریات کے لئے یہ کافی ہے۔ لہر کے وہ پہلو جو ختم ہو چکے ہیں، تصورات کو محفوظ نہیں کر سکتے، نہ یہ تصورات ان پہلوؤں میں باقی رہ سکتے ہیں۔ یہ بھی یقیناً ناممکن ہے، کہ کسی موجود الوقت پہلو میں تمام گزشتہ پہلوؤں کے تمام اثرات محفوظ رہیں۔ اگر ایسا ہوتا، تو وہ لہر جلد ہی حیدگی کے اس درجے پر پہنچ جاتی، جو نہ صرف لمحہ شعور میں مایوس کن انتشار پیدا کرتا، بلکہ ہر قسم کی نفسیاتی تحلیل کو یقیناً ناممکن بھی کر دیتا۔ بر خلاف اس کے حالت یہ ہے، کہ ہم کو اُن تصورات کا ”ذہن میں ایسا کرنا پڑتا ہے، جو گزشتہ پہلوؤں کے ساتھ مخصوص تھے۔“ ذہن میں ایسا کے جملہ سید لول ہوتا ہے، کہ یہ تصورات کسی ایسی جگہ سے لائے جاتے ہیں جو ذہن سے باہر ہے۔ لیکن تصورات احوال شعور ہوتے ہیں، لہذا وہ ذہن سے باہر کس طرح رہ سکتے ہیں؟ لیکن کیا وہ اس طرح

ذہن سے باہر رہتے بھی ہیں؛ اس سوال کا جواب ہم کو نفی میں دینا پڑتا ہے، اور اسی لئے ہماری مشکلات چند در چند نظر آتی ہیں۔ لیکن درحقیقت یہی منفی جواب ان مشکلات کو حل کرنے کا سادہ صاف کرنا ہے۔

میں نے ابھی کہا ہے، کہ نفسی لہر جب ایک دفعہ گزر جاتی ہے، تو اس کی اتنی ہی ہستی رہ جاتی ہے، جتنی کہ گزشتہ سال کے گلاب کے پھول یا اس آواز کی جس نے پانچ قبل ہوا کو مرتعش کیا تھا۔ لیکن اگر گلاب کی جھاڑی صبح وسالم ہے، تو اگلی بہار میں اس سے پھر پھول پیدا ہوں گے۔ اسی طرح اگر میں تندرست و توانا ہوں، اور میرا گلاب بھی خراب نہیں ہوا، تو میری آواز پھر ہوا کو مرتعش کرے گی۔ ہم یہ نہیں کہا کرتے، کہ گزشتہ سال کے گلاب کے پھول، اس جھاڑی میں، اگلے سال پیدا ہونے کے لئے، محفوظ رہتے ہیں۔ برعکس اس کے ہم کہا کرتے ہیں، کہ جب تک جھاڑی زندہ اور تندرست ہے، اس وقت تک مناسب حالت میں اس سے پھول پیدا ہوتے ہی رہیں گے۔ بعینہ یہی حال تصورات کے دوبارہ پیدا ہونے کا ہے۔ جب تک کہ میں بقید حیات اور تندرست ہوں، اس وقت تک مناسب حالات میں تصورات پیدا کئے جاسکتے ہیں مختصر یہ کہ تصورات کی نام نہاد غائزیت کی توجہ عضوی حالات پر مبنی ہوتی نظر آتی ہے۔ تصورات کی ہستی، اگر کوئی حقیقت تصورات کے، تو ختم ہو چکی ہے، لیکن عضوی اور جسمی ساخت میں کچھ ایسے تغیرات ہو چکے ہیں، کہ منداظرورت اسی طرح کے تصورات دوبارہ پیدا ہو سکتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ تصورات کا احیا ایک عضوی عمل کو منظر م ہے۔ اسی وجہ سے کہا جاسکتا ہے، کہ جسمانی تنظیم کی استقامت شعور کے باقاعدہ مظاہر کی شکل میں سے ایک ہے۔

اس میں شبہ نہیں کیا جاسکتا، کہ انسان، اور دیگر دو دھ پلانے والے جانوروں میں دماغ یا اس کا کوئی حصہ، شعور کا مقصود مستقر ہے۔ سطح جسم کے ہر حصے، اکٹھے، کان، ناک اور کام ذہن، عضلات، مفاصل، اور اندرونی اعضاء، ان سب سے اعصاب خارج ہوتے ہیں، جن کو درآئندہ اعصاب کہتے ہیں یہ اعصاب بالآخر دماغ سے جاملتے ہیں،

اصان ہی کے راستے سے کسراتی تغیرات (ہیجانات، کی لہریں) بھی مراکز میں پہنچتی ہیں۔ ان کے باہری سردوں پر مخصوص خلیا ہوتے ہیں جن کی ساخت اس قدر نازک ہوتی ہے کہ ان کا کھاتی تعامل بہت آسانی اور جلدی، سے مضطرب ہو جاتا ہے۔ آنکھ کے شبکیہ میں خلیا ہوتے ہیں جو روشنی کی موجوں کے تضاد سے متاثر ہوتے ہیں۔ کان میں کے خلیا ہوا کے ارتعاشات کا جواب دیتے ہیں۔ ناک اور منہ میں وہ خلیا ہوتے ہیں جن کا تعادل ان ارتعاشات سے مضطرب ہو جاتا ہے، جن کو علی الترتیب بو اور ذائقہ کہتے ہیں۔ جلد کے بعض خلیا مخصوص لمبے اشیاء کے مس کرنے سے متہیج ہوتے ہیں، اور بعض میں گرمی و سردی کی وجہ سے تحریک ہوتی ہے۔ جب ان میں سے کوئی متہیج ہوتا ہے، تو ان اعصاب کے ذریعہ اس تحریک کی شاعت ہوتی ہے جو ان خلیا سے ملے ہوئے ہیں، اور اس طرح دماغ کے بھی مراکز کی تحریک ہوتی ہے۔ اس تحریک کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اور ہیجانات دوسرے اعصاب (جن کو برآئید کہتے ہیں) کے راستے عضلات کی طرف منتقل ہوتے ہیں۔ ہیجانات کے اس انتقال سے وہ عضلات سکھاتے ہیں ایک اور صورت یہ ہو سکتی ہے کہ ہیجانات ان ہی برآئید اعصاب کے راستے سے عضلات میں پہنچیں اور ان سے افرار شروع ہو جائے۔

یہ ایک عام عقیدہ ہے، اور بہت سے مشاہدات و اعتبارات پر اس کی بنیاد ہے، کہ اعصاب کے راستے سے ہیجانات کے انتقال کے ساتھ شعور نہیں ہوتا لیکن جب یہ کسراتی ارتعاش دماغ، یا دماغ کے کسی حصے، دماغی نصف کرہ جات، میں پہنچتا ہے تب شعور کا ظہور ہوتا ہے۔ لہذا شعور کے منجملہ دیگر اسباب ایک سبب یہ معلوم ہوتا ہے، کہ دماغی نصف کرہ جات کے مخصوص بھی مراکز میں کسراتی ارتعاش، یا اضطراب پیدا ہو جاتا اس انتقال کے لئے محسوس اور قابل پیمائش وقت لیتے ہیں۔ یہ واقعہ فوری محسوس تصور کے ایک سلسلہ سے ظاہر ہوتا ہے، جس میں ایک لڑکی بیٹھی نہا رہی ہے، اور ایک اور لڑکی اس کے اوپر نہایت سرد پانی ڈال رہی ہے۔ پہلی تصویر میں یہ دوسری لڑکی بالٹی لئے کھڑی ہے، اور پانی ڈالنا شروع ہی کیا ہے۔ دوسری تصویر میں اس نے بالٹی خالی کر دی ہے،

Efferent nerves of

Secretion of  
Instantaneous of



اور اس طرح ہٹانے والی ٹرکی کو سر دیپانی نے گھیر لیا ہے، لیکن باوجود اس کے اس نے جنش تک نہیں کی۔ وہ بیحد اسی طرح بیٹھی ہے جیسی کہ پہلی تصویر میں۔ سر دیپانی نے اعضا کے سروں کو تو متوجہ کر دیا ہے، لیکن ہیمان ابھی تک عضلات تک نہیں پہنچا۔ تیسری تصویر میں وہ ہٹانے والی ٹرکی اپنے ٹب سے کود کر باہر نکل رہی ہے۔ اس کا چہرہ کم و بیش قوی و شدید احوال شعور کی محاذی کر رہا ہے، کیونکہ سر دیپانی اس پر بالکل اپنا تک پڑا تھا۔

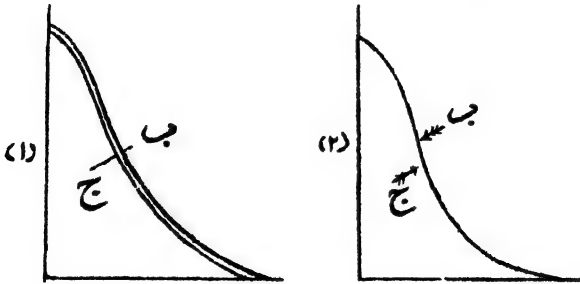
ہیمان کی شرح رفتار کو معلوم کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ معلوم ہوا ہے کہ یہ ایک عصب کو سو فیصد فی ثانیہ کی رفتار سے قطع کرتا ہے، لیکن دماغ میں پہنچ کر یہ رفتار کم ہو جاتی ہے، اور اگر دویاز اہم تبادلہ اشیاء و اتھات میں سے ایک منتخب کرنا پڑتا ہے، تو یہ رفتار کم ہو جاتی ہے۔

ان جیسی مراکز کے کس قدر فی ثانیہ اور احوال شعور، حیا کے ساتھ ہوتے ہیں کے وہیمان کبھی قسم کا تعلق ہوتا ہے؟ یہ سوال گرا کر بحث کا موضوع رہا ہے۔ عام ترین مفیدہ یہ ہے کہ ذہن اور جسم ایک دوسرے سے بالکل مختلف اور علیحدہ مستقبلات ہیں۔ یہی مفیدہ ہے جو ہم میں سے اکثروں کو یقین میں بتایا جاتا ہے جب ہم مسئلہ زیر بحث کو پوری طرح سمجھنے کے قابل بھی نہیں ہوتے۔ اس خیال کے مطابق جسم ایک ٹھیک ہے جس میں، اور جس کے ذریعہ سے، ذہن کام کرتا ہے یعنی یہ کہ ذہن جسم کو جاندار بناتا ہے۔ یہ گویا اس جانی شین کا ذخیرہ ہے۔ لیکن مدت حیات میں یہ تعلق کچھ اس طرح کا ہوتا ہے کہ اگرچہ ذہن جسم کو کیفیت اور اثر استعمال کرتا ہے، اور یہ استعمال ناگزیر بھی ہے، تاہم کمزیر مادے کے ساتھ مل جانے کی وجہ سے اس کے راستے میں ستر اور کاؤ میں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ آخر کار موت ذہن پر یا روح، کو گوشت و پوست کی قید سے آزاد کر دیتی ہے۔ اس مسئلہ پر تجربی مضامین کے نقطہ نظر کے علاوہ کسی اور نقطہ نظر سے بحث کرنا میرے موضوع سے خارج ہے۔

اس لحاظ سے جیسا کہ مراکز کے کس قدر فی ثانیہ اور ذہنی اعمال کے متلزمات، یا عضلاتی اسباب ہیں، چنانچہ روزمرہ گفتگو میں ہم کہتے ہیں کہ ذہن جسم پر بھی مل کر کے ذریعہ سے اثر کرتا ہے، اور جسم اسی ذریعہ سے اس اثر کا جواب دیتا ہے۔ اب اگر یہ بیان لیا جائے کہ مدت حیات میں تمام ذہنی اعمال کے عضلاتی متلزمات ہوتے ہیں، تو یہ عضلاتی متلزمات، یہی جیسی مراکز کے کس قدر فی ثانیہ اور ذہنی اعمال کی صحیح علامات ہوں گے، شرط صرف یہ ہے کہ یہ

متلزمات پوری طرح معلوم کر لئے جائیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ نفسیات کے لحاظ سے مسئلہ کا یہ ثنوی حل اسی پر اگر ٹھہرے گا ہے، کہ حضویاتی اور نفسی اعمال وجود کے دو مختلف اور علیحدہ شئون ہیں۔ لیکن مدت حیات میں ایک کے تغیرات دوسرے کے تغیرات کے متوازن اور ان کو متوازن ہوتے ہیں۔

اسی مسئلہ کا دوسرا، اور واحدی حل یہ ہے، کہ حضویاتی اور نفسی اعمال قابل تمیز، لیکن غیر منفک ہیں۔ یہ علیحدہ ہستیاں نہیں، جو زندگی میں علانی طور پر متوازن ہوتی ہیں۔ یہ دراصل ایک ہی طبعی واقعہ کے دو مختلف رخ ہیں۔ تجربی ثنویت کے نزدیک جو ترسیم ایک معلوم حالت شعور کو ظاہر کرتی ہے، وہ ایک دوسری ترسیم کے بالکل مشابہ ہوتی ہے، جس سے ہم ان دماغی تغیرات (یہ کیسے ہی ہوں) کو ظاہر کرتے ہیں، جو اسی حالت شعور کے ساتھ ہمیشہ پائے جاتے ہیں۔ وحدیت کے مطابق ایک ہی ترسیم ہوتی ہے، جس کا ایک رخ نفسی ہوتا ہے، اور دوسرا حضویاتی۔ یہ ظاہر ہے، کہ ان دونوں حلوں کے اختلافات کی اہمیت فلسفہ میں خواہ کچھ ہی ہو، لیکن نفسیاتی تعبیر و تاویل کی حیثیت سے یہ اس قابل نہیں، کہ اس پر دماغ سوزی کی جائے۔ یہ دونوں حل ٹھکل دھ میں دکھائے گئے ہیں۔



شکل (۵)

(۱) ثنویت۔۔ (دج) نفسی منفی (ج) حضویاتی منفی

(۲) وحدیت۔۔ (دج) منفی کا نفسی رخ

(ج) منفی کا حضویاتی رخ

لہذا اس قیاس کے مطابق جو ترسیم ایک حالت شعور کو ظاہر کرتی ہے، وہ بھی

اس عضویاتی تغیر کو بھی ظاہر کر سکتی ہے، جو اسی وقت دماغ میں واقع ہوتا ہے۔ لیکن اس وجہ سے کمزور کو ذہنا اور واضح کر دینا چاہئے۔

حالت بیداری کے کسی لمحہ میں دماغ کے عصبی مراکز میں آئندہ حیوانات کی بارش جلتی رہتی ہے، جو جسم کے تمام ذہنی حصوں سے، اور عصبی راستوں کے ذریعہ، وہاں پہنچتے ہیں۔ جب یہ حیوانات آدمی عصبی مراکز میں پہنچتے ہیں، تو ان میں تطابقت پیدا ہو جاتا ہے، اور ان کے آلات غنی نصف کرہ جات کے حوالے کر دئے جاتے ہیں۔ یہاں یہ کسراتی اضطرابات پیدا کرتے ہیں، جن میں سے بعض شعوری ہوتے ہیں، یعنی ان کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ ان کسراتی اضطرابات پر ہمیشہ کسراتی اضطرابات کے باعث کرنا ہمارے لئے ضروری نہیں۔ ہو سکتا ہے، کہ یہ مرکب ارتعاشات ہوں، اور ان کے ساتھ کوئی کیماوی تغیر نہ ہو، لیکن اغلب یہ ہے، کہ کیماوی حالت کے تغیرات، اور توانائی کے متلازم استحضالات، ان میں شامل ہوتے ہیں۔ لہذا میں ان کو کسراتی اضطرابات، یا استحضالات توانائی، کہوں گا اور ان کی لاسٹ کی تخصیص کرنے کی کوشش نہ کروں گا۔ لیکن کسی مہیج سے جو اثر پیدا ہوتا ہو، وہ فوراً ہی نہیں مٹ جاتا، بلکہ محسوس اور قابل پیمائش وقت تک باقی رہتا ہے۔ اس عرصہ میں اس کی شدت یکساں نہیں رہتی، بلکہ ابتدا میں تو جلدی ہی کثیر ترین ہو جاتی ہے، اور پھر آہستہ آہستہ گھٹتی شروع ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں ایک مہیج کے عضویاتی اثرات کا استحضار ہمیں یہی ترسیم سے ہو گا، جو شکل (۱) میں دی گئی ہے۔

اب دماغ میں عصبی مراکز بے شمار ہیں۔ اگر ہم غنی نصف کرہ جات کے اعلیٰ ترین مراکز کے سوا باقی سب کو خارج بھی کر دیں، تب بھی ان کی تعداد بہت زیادہ رہتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ حالت بیداری میں ان درآئندہ اعصاب کی کثیر تعداد کے راستے سے آنے والے حیوانات کے پیدا کردہ کسراتی اضطرابات کی مقدار بھی بہت زیادہ ہوگی، جو مختلف درجوں کی شدت سے متبہج ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں بیج کے مختلف درجوں اور اعضاء تہیج کی جسامیت کے اختلاف، کی وجہ سے غنی نصف کرہ جات میں کسراتی اضطرابات بھی بلحاظ شدت مختلف ہوتے ہیں۔ اعلیٰ و اعلیٰ مراکز کو ہم پیاؤ سے تشبیہ کر سکتے ہیں۔ پیاؤ میں ہم چند گھنٹے ہوئے تلووں کو مختلف درجے کی شدتوں سے ہر قسم کر سکتے ہیں۔ اس کے برعکس گویا درآئندہ اعصاب کے حواس سوسے ہیں، جن کی

ہمارے دماغ کی اشیاء کبھی کسی طرح اور کبھی کسی طرح اثر کرتی ہیں۔ پیاؤ سے جو آواز نکلتی ہے، اس کی نوعیت کچھ تو موقوف ہوتی ہے ان تاروں پر جو مرتعش ہو رہے، اور کچھ ان ارتعاشات پر جو اسی طرح پیدا کئے جا رہے ہیں۔ بعینہ اسی طرح کسراتی اضطرابات سے جو حالت شعور پیدا ہوتی ہے، اس کی نوعیت کا انحصار کچھ تو معی مراکز کے ان رتبہ جات پر ہوتا ہے، جو حفظ ہوتے ہیں، اور کچھ ان اضطرابات کی اضافی شدتوں پر جو دایندہ حیالات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اب اگر ہم مخی نصف کردہ جات کے کسراتی اضطراب کو ترسیم کی صورت میں ظاہر کرنے کی کوشش کریں، تو واحدیت کی رو سے تو کسراتی اضطرابات اور شعور کا مخی ایک ہو گا، لیکن تجربی ثنویت کے مطابق ان دونوں کے الگ مخی ہوں گے جو ایک دوسرے کے مقابل و متوازی ہوں گے۔ نمایاں اور غالب وہ اضطرابات کہلائیں گے جو پوری طرح شعور یا مرکزی ہوں گے۔ مخی کے غلبے حصہ میں وہ نیم غالب اضطرابات ہوں گے، جو تحت شعور یا یافزیلی ہیں۔

لیکن بہت زیادہ احتمال اس بات کا ہے کہ مخی نصف کردہ جات میں بعض اضطرابات ایسے بھی ہوتے ہیں جو صنفاً شعوری، یا تحت شعوری، ہوتے ہیں، لیکن ان کی شدت اس قدر کم ہوتی ہے، کہ وہ شعور میں داخل نہیں ہو سکتے۔ ان کو ہم تحت غالب کہہ سکتے ہیں۔ یہ اس حصہ میں واقع ہوتے ہیں، جو دہلیز شعور کے نیچے ہے تجربی ثنویت کے مطابق شعور کا مخی کسراتی اضطرابات کے مخی کے متوازی ہوتا ہے، اور دہلیز شعور پر پہنچ کر یک دم ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن واحدیت کی رو سے اگر کسراتی اضطراب اور شعور کا مخی ایک ہی ہے، یا بیک ہی مخی کے دہلیز ہیں، تو اس تحت غالب حصہ کے متعلق کیا کہا جائے گا؟ اگر ہم کہیں، کہ دہلیز کے نیچے اس حصے میں شعور کی ایک قسم ہوتی ہے، جو بطور حاشئے کے بھی تحت شعوری نہیں ہوتی، تو ہم تضاد بیانی کے مرتکب ہوتے ہیں، کیونکہ یہ شعور غیر شعوری ہو گا۔ میں اس شکل کو اس طرح حل کروں گا، کہ شعور کے لفظ کو تمام اس حصے کے لئے استعمال کر دوں گا، جو دہلیز سے

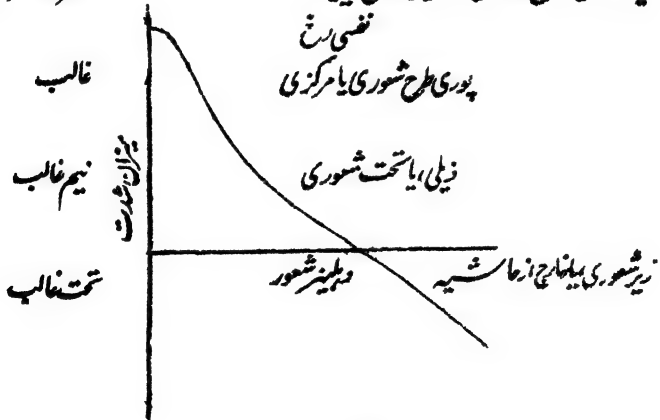
Dominant ہے

Sub-dominant ہے

Infra-dominant ہے

اوپر واقع ہے، اور جو حصہ دہلیز سے نیچے ہے، اس کو ذریعہ شعور کہاؤں گا۔ میرا خیال ہے کہ یہ ذریعہ شعور محض منفی نہیں بلکہ یہ مثبت اور موجود ہے۔ یہ بلحاظ شدت اس قدر ضعیف اور بلحاظ صنف اس قدر حقیر ہوتا ہے کہ ماشے پر بھی تحت شعوری نہیں ہو سکتا۔ لیکن باوصف اس کے بلحاظ نوعیت بالکل اس حصہ کے مشابہ ہوتا ہے، جو دہلیز سے اوپر واقع ہے۔ لیکن اگرچہ یہ تمام بیانات منہی کے ذریعہ شعوری حصہ کے متعلق خود میرے عقیدے کی ترجمانی کرتے ہیں، تاہم جو لفظ میں استعمال کرتا ہوں اس سے بالضرورت اس قسم کا مثبت وجود مدلول نہیں ہوتا۔ لہذا جو شخص چاہے اس سے یہ منہی لے سکتا ہے کہ اس سے اس حصہ پر دلالت ہوتی ہے جو شعور کے ظہور کی سطح سے نیچے واقع ہے۔

اب ہم کس قدر اضطراب کے منہی کو جو شعور کے منہی کے ساتھ متوازن کیا گیا، ترسیا ظاہر کرنے کے قابل ہو گئے ہیں (دیکھو شکل ۶) منہی کے اوپر کے حصے میں غالب کس قدر اضطرابات ہیں، جو نفسی حقیقت سے پوری طرح شعوری یا مرکز کی ہیں۔ اس کے نیچے نیم غالب اضطرابات ہیں، جو نفسی لحاظ سے تحت شعوری، یا ذیلی ہیں۔ پھر اس کے نیچے تحت غالب اضطرابات ہیں، جو زیر شعور، یا خارج از حاشیہ حصہ میں واقع ہیں۔



شکل (۶)

اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے خیال کے مطابق صحت نامکمل، یا مرکز شعور غالب

مخفی تغیر کو متکلف ہے۔ سب ایک سوال اور پیدا ہوتا ہے کہ اس غلبہ کی تعیین کن اسباب سے ہوتی ہے؟ ظاہر ہے کہ اس سوال کا جواب عضویاتی اور نفسیاتی دونوں پہلوؤں سے ملے گا۔ علمہ جو ناچاہے۔ مخفی تغیرات کے غلبہ کے بحیثیت مخفی تغیرات کے، اسباب کی تحقیق عضویاتی یا عضویات، اعصاب کا کام ہے، لہذا ہمارے موجودہ موضوع سے خارج ہے۔ مرکزی احوال شعور، مثلاً ارتسامات، تصورات، کے غلبہ کے اسباب کی تلاش نفسیات کے ذمے ہے، اس پر ہم باب چہارم میں غور کریں گے۔

شعور کے عضویاتی اسباب کی کوئی مناسب و موزوں بحث مابعد الطبیعیات کی مداخلت کے بغیر نامکن ہے۔ مروجہ تصوری عقیدہ کے بموجب مادہ صرف ظاہری ہے، یعنی اس کا وجود صرف شعور میں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دماغ کے عضویاتی تغیرات بھی ظاہری ہیں، اور اس لئے ان کو شعور کے اسباب کہنا لغو ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مقدمہ میں میں کہہ چکا ہوں، کہ جس واحدیت کا میں قائل ہوں، اس کی ایک اہم دفعہ یہ ہے کہ تجربہ اور علم کے لئے نوعی اور موطنی پہلو (جو دونوں ظاہری ہیں) بالکل مساوی ہیں تجربی مباحث کے عملی مقاصد کے لئے دونوں مساوی طور پر مستعمل ہوتے ہیں عضویاتی نقطہ نظر سے اس سوال پر غور کرتے وقت حقیقت خارجی فرض کر لی جاتی ہے۔ لیکن مابعد الطبیعیاتی حیثیت سے شے بنفسہا و حقیقت ہے، جو اس کے کہ جس پر در موجود ہوتی ہے، اور عضویاتی اور نفسیاتی واقعات و حادثات اس کے مظاہر ہیں۔

# باب سوم

## ہمارے ذہن کے علاوہ اور افعال

طریقہ تقابل کا استعمال کج کل کی نفسیات کی خصوصیات امتیازی میں سے ہے جب تک کہ باہر نفسیات اپنے آپ کو خود اپنے شعور کے افعال و اعمال کے تابعی مطالعہ تک محدود رکھتا ہے، اس وقت تک اس کے تمام نتائج لازمی طور پر خود اس کی شخصیت کی حدود سے محدود ہوتے ہیں، خواہ یہ نتائج اس کی نگاہ میں کسی قدر یقینی کیوں نہ معلوم ہوتے ہوں۔ جب وہ اپنے نتائج کا دوسرے متاثرین کے نتائج سے مقابلہ کرتا ہے، تو وہ نفسیات متقابلہ کی حدود میں داخل ہو جاتا ہے، اور اس مقابلے کی بنا کو اور زیادہ وسیع کرنے سے وہ اپنے نتائج کو اور زیادہ جامع بنا لیتا ہے۔ طریقہ تقابل کا دوسرا درجہ وہ ہے جس میں وہ تابعی نفسیات کے نتائج کو ان عصبی اعمال کے عضویاتی مطالعہ کے ساتھ ملاتا ہے۔ جہنمی اعمال کے متلزمات جو کرتے ہیں۔ واحدیت کے قیاس کے مطابق یوں کہہ سکتا ہے کہ وہ ایک ہی طبعی واقعہ کے دو بالکل مختلف پہلوؤں کا مقابلہ کر رہا ہے۔ ثنویت اس کو اس طرح بیان کرے گی، کہ یہ دو بالکل مختلف واقعات ہیں، جو باوجود اپنے اختلاف کے ہمیشہ ایک دوسرے کے رفیق ہوتے ہیں، بہر صورت اس مقابلے سے وہ اپنے علم (دانش) کو حیاتیات میں شامل کر دیتا ہے، یہ خود اس کے اپنے علم کے تصور بہت مفید ثابت ہوا ہے۔ اب ارتقا موجودہ حیاتیات کے تمام خزانوں کی کمی ہے، اور سائنس متکلف واحدیت کا جو قیاس ہم نے اختیار کیا ہے، اس کے مطابق ہم منطقی طور پر صرف اسی کے حار نہیں، کہ نفسیات متقابلہ کو دسعت دے کر حیوانی نفسیات کو اس میں شامل کر لیں، بلکہ ہم چاہیں، کہ نفسیاتی ارتقا کو حیاتیاتی ارتقا کا ہم رتبہ سمجھیں، اگرچہ تجزی ثنویت کے مطابق یہ ممکن نہیں۔

اس باب میں اس بات پر غور کرنا چاہتا ہوں، کہ ہم اپنے ذہنوں کے علاوہ

دیگر افراد ان کے متعلق کیا کچھ معلوم کر سکتے ہیں، اور یہ کہ یہ علم کس طرح حاصل ہو سکتا ہے جو کچھ کہہ اچھی کر لیا گیا ہے، اس سے متنبہ ہونا ہے کہ چونکہ حیاتیاتی ارتقاء سے ایسے افراد پیدا ہوئے ہیں جو بلحاظ جسمانی ساخت ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں لہذا ہو سکتا ہے، بلکہ کہنا چاہئے، کہ لازمی ہے کہ ان مختلف تباہد حیاتیاتی افراد میں مختلف و تباہد ذہنی اصناف ہوں۔ یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ ہم ذہن کی اصطلاح وسیع ترین معنوں میں استعمال کر رہے ہیں، اور اس سے نفسی فعلیت کی تمام صورتیں مراد لے رہے ہیں۔ لیکن سوال ہو سکتا ہے، کہ ان مختلف و تباہد اصناف ذہن کا علم ہم کو کیوں کر ہو جائے یہیں پر وہ اساسی وقت پیش آتی ہے، جو انسانی اور حیوانی نفسیات مختلف بلکہ اس وقت پیش آتی ہے، جب یہ عام اور روزمرہ باتوں کے وسیع میدان کو چھوڑ کر انفرادی اور معینی واقعات کے تنگ و تاریک گوشے میں قدم رکھتی ہے، جہاں تشریح و توضیح کے متغایاں کامانات جوتے ہیں، وہ جہاں اس کی یہ ہے، کہ ہم کو سوائے ان نفسی اعمال کے جن کا مطالعہ تاملی طریقہ سے ہی ہونا چاہئے آپ میں کر سکتے ہیں، کسی اور نفس سے براہ راست اور بلا واسطہ واقفیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ اسی وجہ سے تاملی طریقہ لازماً تمام نفسیات متقابلہ کی بنیاد بنا رہا ہے۔ نفسیات متقابلہ کی بنیاد پر وقت کو میں ایک تخیل کے ذریعہ واضح کرنے کی کوشش کروں گا۔ فرض کرو کہ ایک گھڑی جو عقل و فہم سے بہرہ ور ہے، اور گھڑیوں کا مطالعہ شروع کرتی ہے، لیکن ان گھڑیوں کی اندرونی کشین تک اس کی سائی نہیں پہنچا سکتی۔ سوئیوں کی حرکت کا مشاہدہ کر سکتی ہے، اور ممکن ہے، کہ اندرونی آواز کو بغیر اور توجہ سے نہ کر کچھ مزید معلومات حاصل کرے۔ لیکن جب وہ ان مطالعہ کی تشریح کرنے بیٹھتی ہے، تو وہ ان مطالعہ کے باطنی اسباب و علل کی توجہ کرتی ہے، تو وہ خود اپنی کشین کی تشریح و توضیح سے اعتماد کرنے پر مجبور ہوتی ہے۔ کسی اور گھڑی کی کشین سے اس کو براہ راست واقفیت نہیں ہو سکتی۔ یہ اس نتیجہ پر پہنچے گی، اور ان حالات میں یہ نتیجہ بالکل درست بھی ہوگا، کہ اور گھڑیوں کی کشین بحیثیت مجموعی بالکل ویسی ہی ہیں جیسی کہ کشین جو خود اس کی سوئیوں کو ڈال کر حرکت دیتی ہے اس کے علاوہ اس میں بھی کشین نہیں ہو سکتا، کہ جس قدر بلکہ اور جس قدر صحیح بہ معلومات اس کو خود اپنی کشین کے متعلق ہوں گے، اسی قدر ذہنی باوضوح و دوری گھڑیوں کی اندرونی کشینوں کے متعلق اس کے نتائج ہوں گے مثلاً وہ مطالعہ باطن سے



معلوم کر سکتی ہے، کہ اس میں ایک پر وہ ایسا ہے، جو حرارت کے تغیرات و تلفات کو اٹھانے لڑ دیتا ہے۔ اب وہ یہ دیکھتی ہے، کہ اور گھڑیوں میں سوئیوں کی حرکات حرارت کے مد و جز کے ساتھ بدلتی رہتی ہیں۔ اس سے وہ نتیجہ نکال سکتی ہے، کہ ان میں یہ پرزہ غالب ہے۔ لیکن یہ ممکن ہے، کہ وہ گھڑی اور گھڑیوں کے تمام مظاہر کو غنہ کے عمل کا نتیجہ قرار دے، کیونکہ وہ لازماً اس بات سے ناواقف رہتی ہے، کہ سوئیوں کی تمام حرکات، اور اس کے علاوہ دیگر مظاہر و زنی اشیاء کے ٹٹکنے سے بھی پیدا ہو سکتی ہیں۔ وقل علی ذلک مقتصد کہ اس گھڑی کے لئے غلطی کے بہت زیادہ امکانات ہیں۔ وہ زمانہ سے رائیہ کر سکتی ہے مکان امکانات کے متعلق سوچتی رہے۔ لیکن اگر وہ واقعی قلعہ ہے، تو اور گھڑیوں کی اندرونی شینوں کے متعلق حکم لگانے میں اوجاد و محکم سے اجتناب کرے گی، کیونکہ اگر وہ ان کی تشریح کرنے کی کوشش کرے گی، تو یہ تشریح لازماً خود اس کی اپنی شین کی تشریح کی بنیاد ہوگی لیکن ممکن ہے، کہ اگر کسی طرح اس کی رسائی اور گھڑیوں کی اندرونی شینوں تک پہنچ جائے، تو اس کو معلوم ہو، کہ ان میں بالکل مختلف میکاکی اصول کام کر رہے ہیں۔

اب اس تمثیل کو اور زیادہ آگے نہ بڑھانا چاہئے۔ یہاں میں نے اس کو صرف بدائع کرنے کے لئے بیان کیا ہے، کہ جس طرح یہ مفروضہ گھڑی مجبور ہے، کہ اور گھڑیوں کی شینوں کی تشریح خود اپنی شین کی بنیاد پر کرے، اسی طرح انسان مجبور ہے، کہ حیوانات کی نفسیات کی تشریح نفسیات انسانی کی بنیاد پر کرے، کیونکہ اس نے خود اپنے ذہن کی ماہیت و تسلسل کا مطالعہ کر کے صرف اسی کے متعلق صحیح ترین معلومات حاصل کی ہیں۔ لیکن کہا جاسکتا ہے، کہ یہ تمثیل ان اصول کے مطابق غلط ٹھہرتی ہے، جن کو میں نے اختیار کیا ہے، کیونکہ حیوانات کے حبابی آلات کا طم جاری و سترس سے باہر نہیں۔ اس طم کو چھ مادیاتی تحقیق سے حاصل کر سکتے ہیں۔ یہ خیال ہے، کہ ان آلات کی فعالیت نفسی اصل کا خارجی پہلو، اور ان کے ساتھ لازم ملزوم ہے۔ کہا جاسکتا ہے، کہ کم از کم خارجی پہلو سے تو اور گھڑیوں کی شین انسان، مینی تخلیق کرنے والی گھڑی، کی و سترس سے باہر نہیں۔ برخلاف اس کے صورت حال یہ ہے، کہ حیوانات کے نفسی اعمال کے متعلق استواری نتائج صرف اس طرح جائز ہو سکتے ہیں، کہ اور درشینوں کے تقابلی مطالعہ کو ان حیاتیاتی فعلیتوں کے تقابلی مطالعہ کے ساتھ شامل کیا جائے، جو ان شینوں سے پیدا ہوتی ہیں

اس خیال سے مجھے اتفاق ہے، لیکن اس سے گھڑی کی تمثیل بالکل غلط نہیں رہ جاتی۔ اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے، کہ تمثیل ذرا سے رد و بدل کی محتاج ہے، اس کو تھوڑا سا اور آگے بڑھانے کی ضرورت ہے۔

ہم فرض کریں گے، کہ وہ تحقیق کرنے والی گھڑی مطالعہ کے ذریعہ کے خود اپنی نفسیات سے واقف ہے، اور یہ کہ یہ اور گھڑیوں کی شینوں کے پرزوں کو الگ الگ کر سکتی ہے۔ اس کو معلوم ہوتا ہے، کہ چند گھڑیاں ایسی ہیں، جن کی شینیں تقریباً ایک ہی جیسی ہیں، اور اس کا عقیدہ ہے، کہ یہ تمام شینیں خود اس کی شین سے ملتی جلتی ہیں، لیکن وہ اپنے اس عقیدہ کو ثابت نہیں کر سکتی، تاوقتیکہ وہ خود اپنی شین کے پرزوں کو بھی اسی طرح الگ الگ نہ کر دے یہ اس نتیجہ پر پہنچتی ہے، کہ ان سب گھڑیوں کی نفسیات خود اس کی اپنی نفسیات کے مماثل ہوگی۔ اس کو بعض گھڑیاں ایسا بھی ملتی ہیں، جن کی شینیں تو اسی اصول پر بنی ہیں، جن پر خود اس کی اپنی شین بنی ہے، لیکن فرق اتنا ہے، کہ وہ اس قدر مکمل اور پیچیدہ نہیں، جتنی کہ وہ خود ہے۔ اس سے وہ نتیجہ نکالتی ہے، کہ ان کی نفسیات اگرچہ کم تر فی یافتہ اور کم پیچیدہ ہے، لیکن اس کا ارتقا غالباً ان ہی اصول پر ہوا ہے۔ اس کے بعد اس کو ایک اور گھڑی ملتی ہے، جو عام باتوں کے لحاظ سے تو اور گھڑیوں کے مشابہ ہے، لیکن اس کی ساخت کا اصول بالکل مختلف ہے۔ اب وہ کوئی خاص اور متین نتیجہ نکالنے میں توقف کرتی ہے۔ وہ سوچتی ہے، کہ ممکن ہے کہ اس کی گھڑی کی نفسیات خود اس کی اپنی نفسیات کے مماثل ہو، لیکن امکان اس کا بھی ہے، کہ بالکل مختلف ہو۔ وہ اس گھڑی کی نفسیات پر یکم گمان سے انکار کر دیتی ہے۔

تمثیل کی اس بدی ہوئی صورت کو پیش نظر رکھ کر ہم کہہ سکتے ہیں، کہ انسان نے تشریح الاجسام اور حضوئیات کی مدد سے اور انسانوں میں مخفی نفع کرہ کو معلوم کیا ہے، جس میں خود اس کے مخفی نفع کرہ جات کی کی طرح احساسی مراکز حرکتی مراکز وغیرہ ہیں۔ اس سے وہ نتیجہ نکالتا ہے، کہ ان کی نفسیات خود اس کی اپنی نفسیات کے ساتھ متحد الما میث ہے۔ لیکن وہ دیکھتا ہے، کہ اور ریڑہ و اعضاء اوروں میں بھی مخفی نفع کرہ جات ہیں، جن میں احساسی مراکز حرکتی مراکز، وغیرہ سب موجود ہیں۔

فوقی صورت جماعت اور پیچیدگی کا ہے۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ ان جانوروں کی نفسیات اگرچہ کم تر ترقی یافتہ اور کم پیچیدہ ہے، لیکن اس کا ارتقاء ان ہی اصول پر ہوا ہے۔ اس کے بعد وہ کیڑے کیڑوں کو دیکھتا ہے، تو معلوم ہوتا ہے، کہ ان کا نظام لحاظ بناوٹ خود اس کے اپنے نظام اعصاب سے اس قدر مختلف ہے، کہ وہ ان کے نفسی احوال کے متعلق کوئی نتیجہ نہیں نکال سکتا۔ یہ صحیح ہے، کہ ان کے نظام اعصاب میں بھی ریشے اور جبی خلیا پائے جاتے ہیں لیکن ان کی ترتیب ریڑہ وار جانوروں (جن میں وہ خود شامل ہے) کے عصبی ریشوں اور جبی خلیا کی ترتیب سے اس قدر مختلف ہے، کہ حیوانیاتی نفسیات کا محقق طالب علم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہو جاتا ہے، کہ اگرچہ ان کیڑوں کے نفسی احوال انسان کے نفسی احوال کے مشابہ ہو سکتے ہیں، لیکن ان کا بالکل مختلف ہونا بھی ناممکن نہیں۔

معتز کہہ سکتا ہے، کہ ماحول کا اشتراک بالضرورت نفسی توازن کا اشتراک پیدا کرتا ہے، کیونکہ اس کے بغیر ماحول کی ضروریات پوری نہیں ہوتیں۔ یہ دلیل اپنی حد تک بالکل صحیح ہے، لیکن میرا خیال ہے، کہ اس کا اطلاق بہت دور تک نہیں ہوتا۔ کیا وجہ ہے، کہ نفسی وحدت کا اختلاف جسمانی نوعیت کے اشتراک سے زیادہ ہو؟ مثلاً کیڑوں کے اجسام کی ساخت اور ان کے اعضا کے وظائف انسان کے اجسام کی نسبت اور اس کے وظائف سے بہت مختلف ہوتے ہیں۔ اگر ایسا ہے، تو معتز کے پاس یہ فرض کرنے کی کیا وجہ ہے، کہ ان دونوں کے نفسی اوصاف بہت زیادہ قوی مشابہت رکھتے ہیں؟ حیوان کا نفس اور اس کا جسم دونوں ماحول کے سانچے میں وسلتے ہیں، لہذا اس دلیل کا اطلاق دونوں پر کیا جانا چاہئے۔ اگر یہ کیڑے لحاظ ہم انسان سے اس قدر مختلف ہیں، تو کیا یہ فرض نہیں کیا جاسکتا، کہ وہ لحاظ نفسی کو انسانی کے بھی بہت زیادہ مختلف ہوں گے یا ہو سکتے ہیں؟ جو شخص چینی اور شہد کی مکھی جیسے کیڑوں کی عادات اور فعلیتوں کا بغور اور باحیاط مطالعہ کرتا ہے، اس کو اس بات کا یقین ہو جاتا ہے، کہ یہ بھی اپنے تجربے سے استفادہ کرتے ہیں، اور یہ کہ ان کے افعال میں بھی ربط مضبوط پیدا کیا جاسکتا ہے۔ یہ صحیح ہے، کہ اس وقت ہم اس ربط مضبوط اور قسری مراکز اور ربط مضبوط پیدا کرنے والے مراکز کی خصوصیات سے بہت کم واقفیت رکھتے ہیں، لیکن جو سکتا ہے، کہ کیڑوں کے اعصاب کی خصوصیات کے علم کی توسیع سے اس قلت علم کی دیر یا سویر تلافی ہو جائے۔

میں کبھی راسخو و گما کر بے ریڑھ جیسا نوروں کی فعلیتوں اور ان کے اجسام کی قوتیں کی  
اور ان کی مضبوطی کے دلکش مطالعہ میں کسی طرح ڈوبیں ڈالی جائے۔ لیکن میرا خیال ہے،  
تحقیق کے اس شعبہ میں کام کرنے والوں کو وہ سخت پیش پیش نظر رکھنا چاہئے جو وہ انہوں  
گھر کی تمثیل میں لکھا ہے۔ بہر کیف نئیات متقابلہ کے ابتدائی رسالہ میں اس بات پر  
زور دینا اپنا فرض سمجھتا ہوں، کہ گیاروں کی فعلیتوں کی نفسی تشریح میں بہت زیادہ احتیاطی  
ضرورت ہے بنا بر آملیہ میرا خیال ہے، کہ اور اق مابعد میں اپنے آپ کو صرف ان نفسی احوال  
بیک عدد و درگنہ بے جا نہیں، جو عالمی درجے کے ریڑھ دار جانوروں میں بھی نصف کرہ کی  
فعلیت سے حاصل ہوتے ہیں۔

یہ ظاہر ہے، کہ کسی اور شخص کے افعال کے پس پردہ جو ذہنی اعمال ہوتے ہیں  
ان کے متعلق ہمارے نتائج کی صحت کا انحصار اس بات پر ہے، کہ اس کا اور ہمارا ذہن ایک  
دوسرے کے مشابہ ہے۔ اگر وہ ہندوستانی ہے، اگر اس کا اور ہمارا مذاق ایک ہے، اور عادات  
فکر ایک ہیں، اور اگر اس کی اور ہماری تعلیم ایک ہی اصول پر چوٹی ہے، تو یہ مشابہت  
بہت زیادہ ہوگی، اگرچہ اس حالت میں بھی شخصی اختلافات کی گنجائش ہے۔ لیکن اگر وہ  
غیر ملک کا باشندہ ہے، اور ہمارا سہرہ سہی نہیں، اگر اس کے اور ہمارے مذاق اور عادات  
فکر میں بھی اختلاف ہے، اور اصول تعلیم بھی ہم دونوں کا ایک نہیں تو اس کے اور  
ہمارے ذہن میں بعد المشرقین ہوگا۔ ہم کو اس کے ساتھ معاملہ کرنے میں سخت وقت  
ہوگی۔ ہمارے سمجھ میں یہ نہ آئے گا، کہ جو چیز ہمارے لئے سوداں روح کا باعث وہ اس  
لئے موجب تفریح کس طرح ہو سکتی ہے؟ ہم کو یہ معلوم کر کے قہج ہوگا، کہ جن باتوں  
ہم اخلاق سوز کہتے ہیں، وہ اس کے نزدیک میں اخلاق ہیں جو جنہوں ہم کو کر یہ المنظر  
نظر آتی ہیں، وہ اس کے خیال کے مطابق کان جن وجان جن ہیں۔ افریقہ کی جیشیوں اور  
امریکہ کے جیشیوں سے تعلق پڑے تو ہماری مشکلات و چند ہوجاتی ہیں۔ وجہ اس کی  
یہ ہے، کہ یہ وہ لوگ ہیں جو نسل با نسل سے ایسے حالات میں رہ رہے ہیں جو ان حالات  
سے بالکل مختلف ہیں، جن میں ہماری قوم کی پرورش ہوئی ہے۔ ان لوگوں کے خیالات  
و شاعر کی صیغ تشریح، اور ان ذہنی اعمال کا انکشاف، جو ان کے افعال کے نفسی لوازم  
ہیں، ہچوں کا میل نہیں۔ یہ وقت شخص اس وجہ سے ہے کہ وہ بہت کم و بیش وہ

ذہن ہے جس کے متعلق ہم کلی اور براہ راست واقفیت کا دعویٰ کر سکتے ہیں، اور جس کو ہم  
 اپنے آپ معلوم کرتے ہیں۔ اسی ذہن کی بناء پر ہم افریقہ کے جشیوں کے ذہن کی تشبیہ کر سکتے  
 ہیں۔ ہم کو یاد رکھنا چاہیے کہ ہندو متدین انسانوں نے مطالعہ باطن اور عقابلی مطالعہ  
 سے اس دنیا کے متعلق کافی واضح اور غیر متناقض خیالات قائم کر لئے ہیں۔ انہوں نے ان ہی  
 دو طریقوں سے اس تعلق کو بخوبی معلوم کر لیا ہے جو ان میں بحیثیت افراد، اور اس چیز  
 میں جو تلبہ ہے جس کو ہم کلی سمجھتے ہیں۔ لیکن غیر متدین اور وحشی لوگوں میں مطالعہ باطن کی  
 قابلیت اور فکر کی توسعہ بہت کم ہوتی ہے۔ لہذا ان کے خیالات و اکام میں ہم کو اس  
 قدر وضاحت، تطہیت، اور عدم تناقض کی امید نہ رکھنی چاہئے۔ چارے لئے اس بات  
 کا اندازہ کرنا بہت مشکل ہے کہ وہ کس طرح ایسی باتوں پر ایمان لے آتے ہیں جو ہم کو  
 متناقض معلوم ہوتی ہیں، اور کس طرح توجہ و قلیل کے منفرد ٹکڑوں سے ان کی تسلی  
 و تسخیر ہو جاتی ہے، اور وہ ان ٹکڑوں کو جوڑ کر ایک مسلسل برہان بنانے کی حاشا ہر نہیں  
 رکھتے، اور اگر رکھتے ہیں، تو بہت کم دے بے تک پھر خود ہم میں بعض اشخاص ایسے ہیں،  
 جو چارے مشابہ ہوتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی ہم سے بہت مختلف بھی ہوتے ہیں۔  
 ان کے ذہنی اعمال کو سمجھنا دشوار بھی ہے، اور اہم بھی۔ میری مراد بچوں سے ہے۔ بچوں  
 کے افعال اکثر کس قدر غلط توقع ہوتے ہیں! ان کی تلون مزاجی کس قدر تکلیف دہ،  
 لیکن دلچسپ ہوتی ہے، ان کا مذاق کس قدر عجیب و غریب ہوتا ہے! ان کی غیر متعلقیت  
 اور بے عقلی کس قدر دلکش ہوتی ہے، ان کی چوخیاری، چابکدستی اور تیزی اکثر کس قدر  
 قیمت لگیز ہوتی ہے! باوجود اس تمام بیش بہا تحقیق کے جو اس شعبہ حیات میں ہوئی، بچوں کی  
 کیفیات و چیز ہے جس میں بہت محتاط مشاہدہ، اور انتخابات کی اب بھی بہت ضرورت  
 ہے۔ لیکن تشریح کی مشکلات کیوں اس قدر زیادہ ہیں؟ صرف اس وجہ سے کہ ہم کو بچہ  
 کے ذہن کی تشریح جو انوں کے ذہن کی بناء پر کرنی پڑتی ہے، محالانہ بچوں کے ذہن میں  
 تو اس کی اضافی ترقی، اس کے جسمانی آلات کی اضافی ترقی کی طرح، جو ان مردوں اور عورتوں  
 کے ذہنی توار کی ترقی سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے، کہ ہم بھی کسی وقت بچے  
 تھے، لیکن ہم میں سے اکثر وہ کمین کے نانے کی جو کچھ باتیں یاد ہیں، ان میں ذہنی  
 اعمال کی نوعیت شامل نہیں۔ ہم کو ان ذہنی اعمال کے بعض نمایاں آلات یاد نہیں ہیں

چند عجیب و غریب واقعات، انتہائی خوشی یا رنج، کے چند مواقع، اور اسی طرح کی اور باتیں، وہ ذخیرہ رہے جو بچپن کا زمانہ جوانی کے زمانے کے حامل کرتا ہے۔ ذہنی اعمال کو سمجھنا کرنے کے لئے مطالعہ باطن کی ضرورت ہوتی ہے، اور مطالعہ باطن زیادہ علم، جو مطالعہ باطن کی رہنمائی کرتا ہے، بچوں میں اناد کا معدوم کا حکم رکھتا ہے۔ بچپن کے ذہنی اعمال ہم کو اس وجہ سے یاد نہیں رہتے، کہ یہ اس وقت ہم میں سے اکثروں کے لئے محفوظ کا معرض نہیں بن سکتے۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ اگر ہم نفسیات انسانی میں عقل مندوں اور علماء کی نفسیات کے علاوہ عوام، خشیوں اور بچوں کی نفسیات کو شامل کرتے ہیں، تو یہاں بھی تشبیہ میراث دقتیں پیش آتی ہیں۔ چونکہ ان ذہنی اعمال کے متعلق جو اور اشخاص کے افعال کے پس پردہ واقع ہوتے ہیں، چارے نتائج کی سمت کا انحصار اس بات پر ہے، کہ ان کا ذہن چارے ذہن کے مشابہ ہو، لہذا یہ ظاہر ہے، کہ اگر ترقی کے فرق، یا ترقی کی عدم تکمیل، کی وجہ سے ان کا ذہن چارے ذہن سے مختلف ہو جائے، تو چارے نتائج کی سمت مشتبہ ہو جائیگی۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اس حالت میں ان کے ذہن تک چارہ براہ راست رسائی نہیں ہو سکتی، اور چارے تمام انتاجات یا ضرورت خود اپنے ذہنی اعمال کی بناء پر بنی ہوں گے۔

مندرجہ بالا تقریر سے واضح ہو گیا ہو گا، کہ خارجی مظاہر کی مدد سے دیگر ذہنوں کے مطالعہ کے لئے لازمی ہے، کہ ہم کو بعد امکان اسس ذہن سے پوری پوری ادھیج واقفیت ہو، جس کا مطالعہ ہم براہ راست اور بلا واسطہ کر سکتے ہیں، چارہ اور خود اپنے ذہن سے ہے۔ اس کے بغیر سائنس فک تشریح تو بالکل نامکن ہے۔ لیکن خوش قسمتی سے تمام ذی عقل انسان خود اپنے شعور کے افعال و اعمال سے کچھ نیچے واقفیت ضرور رکھتے ہیں اور بعض ایسے لوگ، جو سلسلہ ماہرین نفسیات نہیں، مطالعہ باطن کی غیر معمولی قابلیت اور تیز اور حس زور بصیرت کی مدد سے ایسے نتائج پر پہنچ جاتے ہیں جو بالکل صحیح ہوتے ہیں، اگرچہ وہ بلحاظ توازن ناخس ہو سکتے ہیں۔ ماہرین نفسیات اس شبہ علم کے اجارہ دار ہونے کا نہ دھوی کہتے ہیں اور نہ ان کو یہ دھوی کرتا چاہیے، جس کا وہ مطالعہ کرتے ہیں، ان کا کام صرف اس قدر ہے، کہ

وہ اس مجموعہ معلومات میں نظم و ترتیب پیدا کریں یا ان کو فہم و ذکی اور صحیح مشاہدہ کرنے والے کی نسبت چوتی ہے جو ایک ماہر حیاتیات کو ایسے شخص سے جوتی ہے جو مسلماً ہر حیاتیات سے تو نہیں، لیکن جس کو حیاتیات کے مباحث سے خاص شغف ہے جس طرح یہ موجد الذکر شخص مقدم الذکر کو ضرورت سے زیادہ محتاط، اور محمل اور نکالات پر بہت زیادہ استعمل کرنے والا سمجھتا ہے، بالکل اسی طرح ایک زیرک اور فہم عالم بھی ماہر نفسیات کو مشتبہ نظروں سے دیکھتا ہے۔ وہ بھی اس کے متعلق ہی کہتا ہے، کہ یہ تفصیلات و امتیازات کرنے میں ضرورت سے زیادہ محتاط ہے کہ ذہن کے مطالعہ میں مطالعہ باطن پر تو بہت زیادہ زور دیتا ہے، اور خارجی پہلو کا کافی لحاظ نہیں رکھتا۔ ماہر نفسیات کو چاہئے، کہ وہ اپنے متعلق اس رائے کو بے صبری کے ساتھ نہ سنے اور نہ اپنے آپ کو لمبا عقل و فضیلت اور فہم و کیا سمجھتا ہے، مگر اس سے برتر سمجھ کر خندہ تحقیر سے اس کا جواب دے۔ برخلاف اس کے اس کے کو چاہئے، کہ وہ قسم کھائے کہ وہ اپنے طریق کار کو ان نتائج کی بنا پر صحیح اور مناسب ثابت کرے گا، جن تک وہ طریق کار کی مدد سے پہنچتا ہے اس کا فرض اولیں یہ ہے، کہ خود اپنے ذہن کے اعمال کے متعلق صحیح اور باقاعدہ آفتیت حاصل کرے اور اسی کی بنا پر اندازہ ذہنوں کی تشریح کرے۔ اگر وہ اپنے اس فرض کی طرف سے غفلت کرتا ہے، تو وہ سائنٹفک طریقہ کی تنہا بننا کو کھو دیتا ہے، اور موجودہ صورت حالات میں صرف یہی ایک طریقہ تشریح ممکن ہے۔

اس کو تشریح کی بنیاد دینا کہ وہ ذہن کا خارجی مطالعہ شروع کر سکتا ہے۔ میرا مطلب یہ ہے، کہ وہ دیگر اشخاص میں اس شعور کے خارجی مظاہر کا مطالعہ کر سکتا ہے، جو اس شعور کے کم و بیش مشابہ ہے، جس کے متعلق وہ مطالعہ باطن کی مدد سے براہ راست واقف رکھتا ہے، اور اس مطالعہ سے اس کی فائیت یہ جوتی ہے، کہ وہ اس شعور کے متعلق باطنی یا ناجائی علم حاصل کرے، جو ان اشخاص کے افعال کا باعث جوتا ہے یہاں نفسیات انسانی کا متعلق حیاتیاتی نفسیات کے متعلق کے مقابلے میں بہت فائدے میں رہتا ہے، کیونکہ مخصوص خارجی مظاہر، یا مخصوص زبان، کے ذریعہ سے اپنی ذات کے شعور رکھنے والے انسان ایک دوسرے کو اپنے شعوری تجربے کی نوعیت سے مطلع کر سکتے ہیں کسی نہ کسی طرح کے خارجی مظاہر یا طبعی نفسی تجربے کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ لیکن ایک مشترک

زبان کی مدد سے انسان ایک خاص نفسی تجربے کی مخصوص نوعیت سے اوروں کو مطلع کر سکتے ہیں۔

آؤ ذرا اسی دیر کے لئے ایک دفعہ پھر گھڑی کی تشیل کی طرف رجوع کریں۔ وہ شاہ گھڑیوں میں ڈائل پر سوئیوں کے مقامات سے اندرونی پرزوں کے نقشہ کے صحیح معیار اندازہ لگایا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسری کی سوئیوں کی گھڑی اندرونی پرزوں کے اصلی نقشہ کا صحیح علم حاصل کر سکتی ہے، شرط صرف یہ ہے کہ اس مطالعہ باطن سے خود اپنے اندرونی اعمال کے نفسی پہلو کو بخوبی ذہن نشین کر لیا جاتا ہے۔ اس میں دو سوئیاں ایسی چوتیں، جن کو وہ جب مرضی حرکت دے سکتی، تو یہ بھی کسی وقت دہرایا گھڑی کو خود اپنے پرزوں کے کسی گزشتہ نقشہ سے مطلع کر سکتی، یعنی یہ کہ سوئیوں کے خارجی مطالعہ سے ان دونوں میں سے ہر ایک دوسری کی نشین کے متعلق انتخابی اور بالواسطہ طریقہ سے صحیح علم حاصل کر سکتی۔ لیکن ان تمام باتوں کا انحصار اس بات پر ہے کہ دونوں گھڑیوں کی اندرونی نشینیں ایک ہی طرح کی ہوں۔ اگر ذرا بھی مختلف ہوں تو پھر ان کو اس اختلاف کی نوعیت کی اطلاع دہی میں سخت دشواری ہوگی۔ بعینہ یہی حال انسان کا ہے۔ جب تک کہ وہ بلحاظ نفسی اوصاف ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، اس وقت تک وہ زبان کے ذریعہ سے اپنے اپنے نفسی تجربات کی نوعیت سے دوسروں کو مطلع کر سکتے ہیں، لیکن شخصی اختلافات کی نوعیت کی اطلاع دہی میں ان کو سخت وقت چوتی ہے، اور اگر یہ اختلافات زیادہ ترکیبی ہیں، نہ محض کمی، تو اس وقت میں اور اضافہ ہو جاتا ہے۔ ہند و تمدن انسانوں میں یہ اختلافات زیادہ تر پکٹی جوتے ہیں، بشرطیکہ وہ سب ہمتیہ ہوں، اور تقریباً ایک ہی اصول پر ان کی تسلیم ہوئی ہے۔ ہمارا مطلب یہ ہے، کہ ان میں فسق ایک ہی طرح کے توار کی اضافی ترقی کا ہوتا ہے۔ باضیاط خارجی مطالعہ کرنے سے ہم اپنے دوستوں اور پڑوسیوں میں ان توار کی نسبتوں کا اندازہ، اور ان کو معلوم کر سکتے ہیں۔ لیکن جو غیر ہند و غیر تمدن انسان نہ صرف بلحاظ رجحان مختلف ہیں، بلکہ ایک مختلف معاشرتی نظام میں زندگی بسر کر رہے ہیں، اور جن کی تعلیم و تربیت ہماری تسلیم و تربیت سے زمین و آسمان کا فرق رکھتی ہو، ان میں اختلافات صرف کئی ہی نہیں



بلکہ کہیں بھی جوتے ہیں میں صرف مشابہ قواء کی نسبت ہی کا فرق نہیں ہوتا، بلکہ خود ان قواء کی نوعیت میں بھی کم و بیش تغیر ہوا کرتا ہے۔ ایسے حالات میں ہمارے استنتاجات بہت زیادہ مشکل، اور بہت کم قابل اتقاد، جوتے ہیں۔

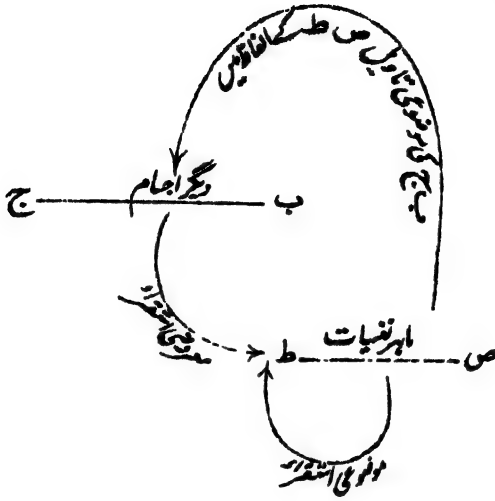
لیکن اس مطالعہ کی غیر منفک وقتوں کا احساس، اور واقعات کی تشریح میں غلطیوں کا احتمال انبیات انسانی کے متعلم کو ذہن کے خارجی مظاہر کی مضابطہ تحقیق سے بڑھیں کہہ سکتا۔ وہ ان مظاہر کے مطالعہ کے مواقع سے ہمیشہ فائدہ اٹھا رہا ہے۔ اس کا یہ مطالعہ ہرگز اور قوم کے صحیح المدخل اور صحیح الذہن مردوں محدودوں، اور بچوں تک ہی محدود نہیں ہوتا، بلکہ شفاخانوں اور ہسپتال خانوں کے مریض بھی اس کے زیر مطالعہ رہتے ہیں۔ اس کے علاوہ ہر پتہ بلدیہت، یا سوتے ہوئے چلنے کی حالت میں جو مظاہر پیدا ہوتے ہیں، وہ بھی اس کی نگاہ تحقیق سے نہیں بچتے۔ اس تمام خارجی تحقیق میں ایک عقل مند اور مضابطہ متعلم اس بات کو نہیں بھولنا کہ نفسی زبان میں واقعات کی تاویل کا انحصار ان تعبیرات پر ہے جو اس نے مطالعہ باطن سے قائم کی ہیں۔ واقعات تمام خارجی مظاہر جوتے ہیں، لیکن ان کی تاویل داخلی تجربے کے الفاظ میں ہوتی ہے، اور کلمی شخص کو سوائے اس فاعلی تجربے کے خود اس کے اپنے شعور نے ہیہا کیا ہے، کوئی اور داخلی تجربہ نہ ہوتا ہے، اور نہ ہو سکتا ہے۔

اب ہم صاف طور پر یہ معلوم کرنے کے قابل ہو گئے ہیں کہ خود اپنی ذات کے علاوہ اور ہستیوں کے ذہنی مطالعہ کی خصوصیت امتیازی کیا ہے۔ یکھیا، طبیعیات، علم نجوم، علم طبقات الارض، یا حیاتیات کی طرح اس کے نتائج صرف ایک ہی استقرائی عمل سے پیدا نہیں ہوتے، بلکہ وہ ہرے استقرائی عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ جسمانی مطالعہ کے خارجی مطالعہ سے جو استقرائے قائم ہوتے ہیں، ان کی تشریح ان استقرائے کی بنا پر ہوتی ہے، جو ذہنی اعمال کے مطالعہ بالکلی کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ واقعات کا شاہد، ان واقعات کی توجیہ کے لئے قیاسات مفروضی قائم کرنا، اور پھر واقعات کی پھر ہی پیمان قیاسات کو رکھنا، یہ سب باتیں استقرائی اصطلاح میں شامل ہیں۔ میں پھر کہتا ہوں کہ اپنی ذات کے علاوہ اور ہستیوں کے ذہنی اعمال کے متعلق ہمارے نتائج ذہنی استقرائی عمل سے ہیہا ہوتے ہیں، پہلے تو ماہر نفسیات کو استقرائے کے ذریعے سے ذہن کے وہ قوانین معلوم کرنے پڑے

جو خود اس کے اپنے شعوری تجربے میں منکشف ہوتے ہیں۔ یہاں زیر مطالعہ واقعات شعور کے واقعات ہوتے ہیں، جن کی بلا واسطہ واقفیت سوائے اس کے اور کسی فانی ہستی کو نہیں ہو سکتی۔ اب یہ واقعات قیاسات مفروضی کی طرف اشارہ کر سکتے ہیں، جنہاں تک کہ خود مشاہدہ کرنے والے کا تعلق ہے، اس حالت میں اولیٰ و اصلی ہو سکتے ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ یہ بھی و انتاجی ہوں، یعنی یہ کہ اور مشاہدہ کرنے والے اس مشاہدہ کرنے والے کو اس سے مطلع کریں۔ ان قیاسات کی تصدیق پھر خالصتہً موضوعی ہوتی ہے، کیونکہ اولیٰ و اصلی اور تبعی نظریات پھر ذاتی و انفرادی تجربات کی پتھری پر پرکھے جاتے ہیں۔ یہ پہلا استقراری عمل ہے دوسرا عمل اس سے زیادہ معروفی ہے۔ جن واقعات کا مشاہدہ مطلوب ہے، وہ خارجی مظاہر، یا عالم خارجی کے وقوعات، ہیں یہ قیاسات پھر اصلی و تبعی ہو سکتے ہیں، لیکن ان کی تصدیق معروفی ہوتی ہے، کیونکہ اصلی و تبعی نظریات قابل مشاہدہ واقعات کی پتھری پر پرکھے جاتے ہیں۔ ان میں سے معروفی و موضوعی دونوں قسم کے استقرائے فردی ہوتے ہیں۔ ان میں سے کسی ایک کو نظر انداز کرنے سے سائنٹفک طریقہ ناقص ہو جاتا ہے۔ پھر سب سے آخر میں افعال و کردار کے خارجی مظاہر کی تاویل فاعلی تجربے کی صورت میں ہوتی ہے جو استقرائے ایک طریقہ سے حاصل ہوتے ہیں، ان کی توجیہ و تشریح ان استقرائے کی روشنی میں کرتی پڑتی ہے، جو دوسرے طریقہ کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

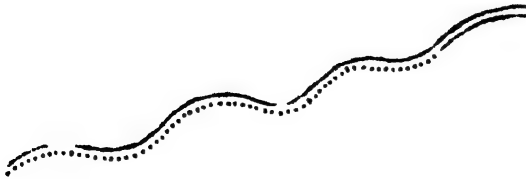
بہری خواہش یہ ہے، کہ یہ تمام تفسیر بالکل صاف ہو جائے۔ لہذا میں غلطیوں کے ذریعے سے اس کی توجیہ کروں گا پہلی شکل (شکل) میں خط ج ج ان افعال، فعلیتوں، اور خارجی مظاہر کو ظاہر کرتا ہے، جو خود ماہر نفسیات کے علاوہ اور ہستیوں، یا اجسام کی طرف سے پیدا ہوئے ہیں، خط ص ص ط شعور کے (ان احوال) کو مستحضر کرتا ہے، جن کا بلا واسطہ علم سوائے خود ماہر نفسیات کے اہد

کسی کو نہیں ہو سکتا۔



شکل ۷

اس شکل سے یہ دکھانا مقصود ہے، کہ ص ط کی بنا پر ب ج کی فاعلی تاویل کے لئے خارجی استقرار اور فاعلی استقرار کو کس طرح ملانا چاہئے۔  
دوسری شکل (شکل ۸) کا منحنی زیر تحقیق جائزہ مہنتیوں کو ظاہر کرتا ہے، جن میں خود ماہر نفسیات بھی شامل ہے، اور دیگر اجسام بھی۔ اوپر کا خط جسمانی خارجی پہلو کو ظاہر کرتا ہے، اور نیچے کا نفسی فاعلی پہلو کو۔ ماہر نفسیات اوپر کے تمام خط کی استقرائی تحقیق



شکل ۸

کر سکتا ہے، لیکن نیچے کے خط کا صرف وہ حصہ استقرائی مطالعہ میں داخل ہو سکتا ہے،

جو مسلسل ہے، کیونکہ یہ خود ماہر نفسیات کے باطنی شعور کو ظاہر کرتا ہے۔ نقطہ وار خط و دیگر اجسام کے ذہنی اعمال کو مستحضر کرتا ہے، اور اس کی تاویل منہجی کے مطوعہ صحت کی بنیاد پر صرف اتنا جا ہو سکتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کی تاویل صرف ان فاعلی استقرآت کی بنیاد پر ممکن ہے، جو مطالعہ یا ظن سے حاصل ہوئے ہیں۔

یہ کہنا بالکل غلط ہے، کہ استقرآت کا ایک مجموعہ، دوسرے مجموعہ کے مقابلے میں زیادہ اہم ہے، کیونکہ دونوں کے دونوں لازمی و ضروری ہیں۔ لیکن اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ موضوعی استقرآت خارجی مظاہر کی تعینات کے مقابلے میں بعض حیثیتوں سے زیادہ نازک، دقیق، اور مشکل جوتے ہیں، اس میں بھی کلام نہیں، کہ غلط اقرضات اور غیر واضح تعلیمات زیادہ تر ذہنی اعمال کے گرد اگر جمع جوتے ہیں، نہ ان کے جہانی مظاہر کے گرد۔ پھر اس میں شک کی گنجائش نہیں، کہ نفسیات متقابلہ کے ماہر کی باقاعدہ تعلیم و تربیت میں فاعلی پہلو، خارجی پہلو کے مقابلے میں، کچھ کم اہمیت نہیں رکھتا۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا نفسیات حیوانات میں بھی وہی طریقہ تاویل کارگر ہو سکتا ہے، جو نفسیات انسانی میں کام آتا ہے؟ کیا حیوانیاتی نفسیات کا متعلم متعلم مطالعہ باطنی، موضوعی تحلیل، یا استقرآت میں اس باقاعدہ ترتیب سے بے نیاز ہو سکتا ہے، جو نفسیات انسانی کے متعلم کے لئے ضروری ہے؟ میرا دعویٰ ہے، کہ وہ اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ میرا خیال ہے، کہ تاویل کی جو صورت شکل، میں دیکھائی گئی ہے وہ نفسیات حیوانیاتی نفسیات انسانی دونوں پر قابل اطلاق ہے۔ مجھے تجربی علم ہے، کہ اکثر اشخاص اس قسم کے ہیں، جن کا عقیدہ ہے، کہ وہ حیات حیوانی کے خارجی مطالعہ سے حیوانات کے فنی حواء کے متعلق براہ راست نتائج اخذ کر سکتے ہیں۔ لیکن میرے نزدیک یہ عقیدہ نفسیات کے طریقوں سے لاعلمی کا نتیجہ ہے۔ بغیر نا انصافی کے یوں بھی کہا جاسکتا کہ یہ اس طریقہ سے لاعلمی کا نتیجہ ہے، جس کو وہ خود غیر شعوری طور پر اختیار کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ضرورت صرف اس بات کی ہے، کہ نہایت احتیاط سے مشاہدہ کیا جائے اور جن افعال کا مشاہدہ کیا گیا ہے، ان کی توجہ سب سے زیادہ طبعی طریقہ سے کی جائے۔ یہاں حسب سے زیادہ طبعی طریقہ، اس طریقہ کے مترادف ہے، جس سے ہم انسانوں کے افعال کی توجہ کرتے ہیں۔ اور انسانی افعال کی توجہ اس اقرض کی بنیاد پر کی جاتی ہے

وہ سب بینات ہی محرکات و مہیانات کا نتیجہ ہیں، جن سے خود ہمارے افعال پیدا ہوتے ہیں اس طرح یہ لوگ جن کا خیال ہے، کہ ان کے نتائج بلا واسطہ مستقر و سبب معلوم ہوتے ہیں وہ دراصل غیر شعوری طور پر عین اسی طریقہ کو استعمال کرتے ہیں، جس کو وہ بظاہر رد کر چکے ہیں۔ منطقی صورت میں ملائے جانے کے بعد، ان کا دعویٰ یہ رہ جاتا ہے کہ اس ذہن کا مطالعہ جس کی بناء پر وہ ذہنوں کی غیر شعوری طور پر تشریح کرتے ہیں، اگر گمراہ کن نہیں، تو غیر لازمی ضرور ہے۔

اب مجھ کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس غلط عقیدہ (میرسنز ویک یہ عقیدہ غلط ہی ہے) کی بنیاد متغیرن و مقتدا فرض ہے، کہ جو بات علمی مقاصد کے لئے کافی ہوتی ہے، وہی علمی مقاصد میں بھی کفایت کرتی ہے۔ تمام کامیاب مرد اور عورتیں فطرت انسانی کے متعلق اتنا علم حاصل کر لیتی ہیں، بلکہ ان کو حاصل کرنا پڑتا ہے، جو معاشرتی حالات اور مرد و زندگی کی علمی ضروریات کے لئے کافی ہوتا ہے۔ تعلیل میں بہت زیادہ احتیاط اور باریکی، اور تشریح میں بہت زیادہ موثر کافی، علمی مقاصد کے لئے مفید ہونے کی بجائے مضر ہوا کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ کام کرنے والے اشخاص ماہر نفسیات کو محض نظریہ ساز سمجھتے ہیں، اور اس لئے اس کو شبہ نظروں سے دیکھتے ہیں۔ اسی طرح علمی سیاسیات کا ماہر اجتماعیات و معاشریات کے ماہرین کو شبہ نظروں سے دیکھتا ہے۔ انجینیر ماہرین طبیعیات کے دقیق نظروں کو ان ہی نگاہوں سے دیکھتا ہے۔ دعوات کی کانوں میں کام کرنے والا شخص ماہر کیمیا کے دقیق طریقوں، اور عالمانہ قیاسات، کی طرف مائل کیوں اسے دیکھتا ہے۔ مختصر یہ کہ ہر کام کرنے والا شخص علما کے نتائج کو تو استعمال کرتا ہے، لیکن طبی مظاہر کی جن نفسی لطیف تاویل وہ کرتے ہیں، اس کو نظر سے زیادہ وقت نہیں دیتا۔ اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، کہ حیوانات کے افعال کو ایسے ذہنی اعمال کا نتیجہ سمجھتا ہے جو انسان کے ذہنی اعمال کے بالکل مشابہ ہیں، علمی ضروریات کے لئے بالکل کافی ہے جو لوگ محض شوقیہ یا بچہ کشی یا سداھائے کے لئے جاؤر پالتے ہیں، وہ اپنے اپنے مقاصد کے لئے ایک عام ہنجام، اور مروج تاویل و تشریح کو کافی پاتے ہیں، اور ان کو یہ علم کہ اسے یقیناً اور طبعا تعبیر ہوتا ہے، کہ جو شہوات ان کے مدت مدید کے تجربہ میں

صحیح ثابت ہوئی تھیں، ان کو اہل نفسیات نظر ثانی اور تصحیح کا محتاج سمجھتا، اور جتنا سب سے سائنس کے خطی پہلو، یعنی طبی مظاہر کی تشریح و تادیل کی کوشش، کے طریقوں اور خیالات و تصانیف سے یہ بالکل ناواقف ہوتا ہے۔ یہ سائنس کو عام طور پر علمی افادات کا بے عام کاغذ سمجھتا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ جب علماء اس سے کہتے ہیں، کہ جو تشریحات و توضیحات روزمرہ زندگی کے علمی مقاصد کے لئے کافی ہوتی ہیں، وہ زیادہ باریک اور دقیق علمی تشریحات کے لئے بالکل کفایت نہیں کرتیں، تو وہ اگر ہونٹ نہیں بچکتا، تو ہنس ضرور دیتا ہے۔ کچھ بھی ہو، مینڈیال تو یہ ہے، کہ جو شخص جانوروں سے علمی مقاصد کے لئے دلچسپی رکھتا ہے، وہ بغیر کسی نقصان کے نفسیاتی طریقوں اور نتائج سے ناواقف رہ سکتا ہے۔ لیکن جو شخص حیوانات کے نفسی قواعد پر علمی بحث کرنا چاہتا ہے، اس کو ان باتوں سے ناواقف نہ رہنا چاہئے۔ کام کرنے والے شخص کے لئے مشاہدہ کی صحت، اور اس مشاہدہ کی بنیاد پر قیاس و استقراء، بہت زیادہ اہم ہے اور نفسیاتی تشریح کی صحت ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔ لیکن علمی تحقیق کرنے والے کے لئے نفسیات کا کلی اور صحیح علم کم از کم اتنا ہی اہم ہے، جتنا کہ خارجی مشاہدہ +

اکثر لائق اور قابل اشخاص حیوانات کے افعال و عادات کا صحیح مشاہدہ رکھنے والے مشاہدے کے نتائج کو قلمبند کرنے کے لئے موزوں ہیں، لیکن بد قسمتی سے وہ نفسیات سے اتنی کافی واقفیت نہیں رکھتے، کہ وہ اس سلسلہ کے نفسیاتی پہلو پر بحث اور غور کر سکیں۔ ایک ماہر حیاتیات شاید ہی ماہر نفسیات ہوتا ہے۔ لہذا ہمارے مشاہیر علم طبیعیات کے قابل شاگش مشاہدات کے باوجود ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ان کے نفسیاتی نتائج اس پائے کے نہیں، جیسے کہ حیاتیات میں ان کے نتائج ہوتے ہیں +

حیوانی نفسیات کے مطالعہ میں، بحیثیت اس کے یہ علمی تحقیق کی ایک شاخ بننے لازمی ہے، کہ صحیح مشاہدہ، اور حیوانات کے حیاتیاتی تعلقات کا پورا پورا علم، بحیثیت زمانہ حال کی نفسیات کے طریقوں اور نتائج کی معرفت نامہ کے دوش بدوش پایا جائے۔ مسئلہ نفسیاتی اصول کی روشنی میں، ان واقعات کی تشریح، جن کا مشاہدہ کیا گیا ہے، تنہا بار آور طریق کار ہے +

ان اصول میں سے بعض بہت تو ہم غور کو رکھتے ہیں، اور بعض پر آگے چل کر غور کریں گے لیکن ایک سماجی اصول ایسا ہے جس کی بحث پر اس باب کا خاتمہ ہوتا ہے۔

۱۔ اصول اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے۔۔۔ اگر کسی فعل کی توجیہ کسی ادنیٰ نفسی قوت کی کارفرمائی سے ہو سکتی ہے، تو اس کی توجیہ کسی اعلیٰ نفسی قوت کی کارفرمائی کے نتیجہ کی صورت میں نہ ہونی چاہئے ۴

اس اصول پر بہت سے اعتراضات ہوتے ہیں۔ لیکن ان میں کوئی بھی موقع نہیں سب سے پہلا اعتراض تو یہ ہے، کہ اس سے حیوانات کے ساتھ بے انصافی ہوتی ہے۔ کیا یہ بے انصافی نہیں، کہ ہم اپنے دوست کے افعال کو ادنیٰ درجے کے محرکات کا نتیجہ ہونا لگا کر بہت ممکن ہے، مگر یا اعلیٰ درجے کے محرکات سے پیدا ہوئے ہوں؟ اگر یہ واقعی نا انصافی ہے، تو کیا وجہ ہے، کہ ہم اسی ملوک کو پے دربان باخوروں کے لئے جائز رکھیں اور ان کے لئے وہ طریقہ متروک کر دیں، جو انسانوں کے لئے استعمال کرتے ہیں؟ جو بلا کہا جاسکتا ہے، کہ اول تو جس بات کو ہم ثابت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، اسی کو یہ پہلے ہی فرض کر لیتا ہے۔ مسئلہ یہ ہے، کہ حیوانی نفسیات کی حدود کا تعین کی جائے۔ یہ فرض کر لینا کہ ایک معلوم فعل ادنیٰ یا اعلیٰ قوت کی کارفرمائی کا نتیجہ ہو سکتا ہے، اور یہ کہ ایک ارکان متبادل میں سے مخرلا کر کو اختیار کرنا زیادہ قرین انصاف ہے، گویا اعلیٰ قوت کے وجود کو تسلیم کر لینا ہے، اور اسی کے وجود کو ہم کو ثابت کرنا ہے۔ ہمارے دوست کی مثال میں چارے پاس کافی وجوہ یہ باور کرنے کے لئے موجود ہیں، کہ فلاں کلم اعلیٰ محرک کا نتیجہ ہو سکتا ہے، یا ادنیٰ کا۔ اگر چارے پاس یہ باور کرنے کے لئے کافی وجوہ موجود ہیں، کہ حیوانات میں بھی ادنیٰ و اعلیٰ قوار جوتے ہیں تو مسئلہ باقی ہی نہیں رہتا اور بحث ختم ہو جاتی ہے، اس کے بعد ان کے افعال کو کسی ایک کی طرف منسوب کرنا بہت زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس میں شک نہیں، کہ یہ انصاف اعلیٰ معاشرتی زندگی میں تو بہت مرغوب ہے، لیکن انتعاویٰ علمی تحقیق کے مقصدیات کے بالکل منافی ہے۔ اس کے علاوہ اپنے دوست کے افعال کی غیر منفعتانہ تادیل سے بہت ممکن ہے، کہ ہم اس کی اخلاقی سیرت کا بالکل غلط اندازہ لگائیں، اور اس طرح اس کے ساتھ ظلم کریں، لیکن حیوانات کے توار کی غلط تادیل سے یہ برے نتائج کسی صورت میں بھی پیدا نہیں ہو سکتے +

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ زیر بحث اصول کو اختیار کرنے سے بہت ممکن ہے کہ

مظاہر توحید کی سادہ ترین توجہ نظر انداز ہو جائے۔ حیوانات کی اعلیٰ عقلیتوں کی سادہ ترین توجہ یہ ہے، کہ وہ عقل یا مقبول فکر کا بلا واسطہ نتیجہ ہیں، نہ یہ کہ یہ محض فہم یا اعلیٰ ایسا جحر ہے، کے تلف نتائج ہیں اس میں شک نہیں، کہ اکثر اوقات یہ توجہ سادہ مصلح ہوئی ہے، اور اس کی ظاہری سادگی ہی کی وجہ سے اکثر اشخاص اس کو اختیار کرتے ہیں۔ لیکن توجہ کی سادگی اس کی صحت کی یقیناً ضامن نہیں ہو سکتی۔ عالم عقل کی طرف کی وجہ، کہ یہ حقیقی کن کا نتیجہ ہے، بہت سادہ توجہ ہے، بہ نسبت اس کے کہ اس کے ارتقاء کا نتیجہ کہا جائے۔ جبلت، اور عقل کی ابتدائی صورتوں کو موروثی مادہ کہنا ان کی بہت زیادہ سادہ توجہ ہے، بہ نسبت اس توجہ کے جو کھانا کھانا اور آسمان نے اس کے بجائے پیش کی ہے۔ ان تمام اور ان کے علاوہ اور بہت سی مثالوں میں سادہ ترین توجہ کو سامنے نے قبول نہیں کیا ہے۔ اس کے علاوہ حیوانی عقلیت کے مظاہر توجہ کی سادگی، کہ یہ عقلی اعمال کا نتیجہ ہے، صرف اس افراط پر تسلیم کی جاسکتی ہے، کہ حمیسو ان کی ذہنی ساخت اتنی ہی مختلف ہے۔ لیکن ذہنی ساخت کے اس اختلاف کو بغیر محنت، صیح و سلیم استقراء کے فرض کرنا علمی طریق کار کو خیر باد کہنا ہے۔

لیکن سوال ہو سکتا ہے کہ آخر وہ کون سی منطقی بنام ہے، جس پر ماحول بنی ہے؟ اگر یہ سچ ہے، کہ حیوانی ذہن کی تشریح صرف ذہن انسانی کے علم کی روشنی میں ہو سکتی ہے تو کیا وجہ ہے، کہ ہم اس طریق تشریح کو آزادی اور کشادہ دلی کے ساتھ اور پوری طرح، استعمال نہ کریں؟ کیا ایسا کرنے سے انکار متناقص بیانی کے ہم معنی نہیں؟ کیونکہ ایک طرف تو ہم کہتے ہیں، کہ ذہن انسانی ایک کبھی ہے، جس سے ذہن حیوانی کے خرائٹ کھولے جاسکتے ہیں، اور دوسری طرف ہم تنقید کرتے ہیں، کہ اس کبھی کو مختلف طریقہ سے استعمال کیا جائے۔ اگر ہم کو اس کبھی کے استعمال سے سرفراز نہیں، تو ہم اس کو دونوں صورتوں میں، بغیر کسی شرط و اختلاف کے کیوں نہ استعمال کریں؟ یہ تنقید صیح ہوتی، بشرطیکہ ہم اس پر ارتقاء کو نظر انداز کر کے بحث کر رہے ہوتے رہیں ارتقاء ہمارا پہلا مفروضہ ہے۔ مثلاً یہ ہے۔ (۱) چند قباعدہ متعادل



مدارج اجماع دئے ہوئے ہیں، جن کی جہانی ساخت، اور اس ساخت سے متعلق غلیطوں، کا التفاف بھی متبادل روز افزوں ہے۔ (۲) یہ مسلم ہے، کہ جہانی التفاف کی زیادتی کے ساتھ ذہنی، یا نفسی التفاف کی بھی زیادتی ہوتی ہے۔ (۳) یہ بھی منظور ہے، کہ جہانی التفاف، اس سے متعلق غلیطوں کا التفاف، اور متلازم ذہنی، یا نفسی التفاف، اس وقت تک انسان میں کثیر ترین ہے۔ (۴) یہی اصلی مسئلہ ہے یعنی اس درجہ کی پیمائش کرنا، جہاں تک ایک خاص جسم نے ترقی کی ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، ہم بحیثیت انسان کے اس بات پر مجبور ہیں، کہ حیوان کے نفسی و ذہنی پیمائش اس ذہن سے کم نہیں، جس کے علاوہ کسی اور ذہن سے ہم کو بالراست و غیرت نہیں ہو سکتی۔ ہماری مراد ذہن انسانی سے ہے۔ لیکن سوال یہ ہے، کہ اس پیمانہ کو استعمال کس طرح کیا جائے؟

نفس اس کے تین طریقے ہیں، جن کو شکل ۹ میں دکھایا گیا ہے۔ فرض کر دو کہ جب انسان کا نفس صاف ہے، اور اعداد ۲، ۳، ۴ اس کے ذہنی ارتقاء کے متبادل قواعد یا مدارج ہیں۔ پھر فرض کر دو کہ ج اور س دو حیوانات ہیں جن میں سے ہر ایک کے نفسی قد کی پیمائش کرتی ہے۔ اس پیمائش کا ایک طریقہ تو طریقہ مسطحات ہے، جسکی رو سے۔ ہر قوت یا درجہ کی قیمت غیر متغیر ہے، شکل کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ج ابھی تک (۳) یا اعلیٰ ترین قوت کی ابتدا کی گئی نہیں، پہونچا اور میں ابھی دوسرے درجہ میں داخل ہوا ہے۔ یا سی پیمائش کا دوسرا طریقہ طویل، تخفیف، متساوی ہے۔ اس کی رو سے ج اور س دونوں میں تینوں قواعد موجود ہیں، اور ان کی باہمی نسبت بھی وہی ہے، وجوب میں ہے، لیکن ان سب میں متساوی تخفیف ہوتی ہے۔ پھر تیسرا طریقہ اسی پیمائش کا طریقہ، اختلاف ہے۔ اس کے بموجب ۳، ۲، ۱ میں سے کوئی قوت ج یا س میں سب میں اس قوت کی ترقی کے مقابلے میں، بڑھ یا گھٹ سکتی ہے۔ مثلاً فرض کر دو کہ ج ایک کتے کا نفس ہے۔

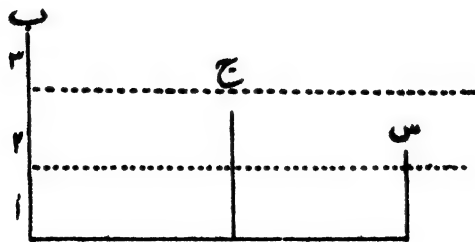
Method of Levels a

Method of Uniform Reduction b

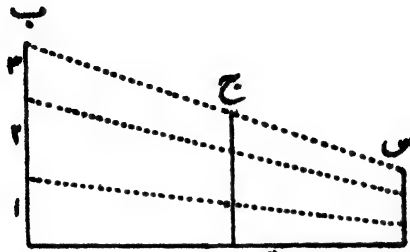
Method of Variation c

اب پہلے طریقہ تشریح کے مطابق اس میں ادنیٰ ترین قوت (۱) اسی درجہ تک ہے جس میں وہ جنگ لگے انسان میں ہے (۲) قوت کے لحاظ سے وہ انسان سے ذرا کم ہے (۳) اس میں بالکل غائب ہے۔ دوسرے طریقہ تشریح کی رو سے اس میں انسان کے تمام قواں پاک جاتے ہیں، لیکن ذرا کم درجہ میں۔ تیسرے طریقہ تشریح کے بموجب ادنیٰ ترین قوت میں وہ انسان سے بہت آگے ہے، اور باقی کے دو قوا مختلف درجوں میں کم ہو گئے ہیں۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ کمین قواؤں (۲، ۳)، کا تشریح کے طریقوں کی توضیح کے علاوہ اور کوئی معرّف نہیں۔

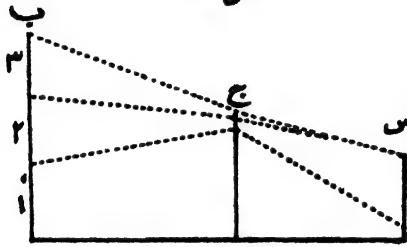
اصل ارتقاء کی بناء پر ہم کو اس بات کی امید رکھنی چاہئے، کہ جو ذہنی قوا توازن اور بقا کے لئے مفید ہیں، ان میں حالات زندگی کے مطابق ترقی ہوگی۔ لہذا میرے نزدیک تیسرے طریقہ جس کو میں نے طریقہ اختلاف کہتا ہوں، بدستور واقعات کے زیادہ مطابق ثابت ہوگا۔ اور جہاں تک کہ ہم خارجی مشاہدے (اور مشاہدے کی یہی تہما صورت ہے) کے لئے ممکن ہے، سے اندازہ لگا سکتے ہیں واقعہ بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ میرا خیال ہے، کہ جہاں واقعات اور اصل کے مشاہدہ کرنے والوں میں سے شکل جی سے کوئی ایسا ہوگا جو طریقہ اختلاف کو ہمیشہ اس کے اختیار کرنے میں تامل کرے گا، کہ یہ سب سے زیادہ مزج اور اصل طریقہ تشریح ہے۔ لیکن قابل توجہ امر یہ ہے، کہ یہ سب سے زیادہ مزج بھی ہے، اور سب سے زیادہ شکل بھی۔ طریقہ سطحات کے مطابق کتاباں لکھ سیری طرح ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اس میں سیری پہلی قوت موجود نہیں۔ طریقہ تخفیف تسادی، کے مطابق وہ بالکل سیری



طریقہ سطحات



طریقہ تخفیف متساوی  
شکل ۹



طریقہ اختلاف  
شکل ۱۰

طرح چلے جس اختلاف صرف یہ ہے کہ اس کے قواء اتنے ترقی یافتہ نہیں جتنے کہ میرے میں لیکن طریقہ اختلاف میں اختلافات کے اندازہ کرنے میں غلطی کے بہت زیادہ امکانات ہیں۔ تینوں طریقوں میں سے آخری طریقہ میں انسانی حالات کی طرف کثیر اشارہ ہے اور اسی لئے شکل ہے۔

جس شکل میں طریقہ اختلاف دکھایا گیا ہے اس میں اعلیٰ ترین قوت ۳۳ میں اگر صرف یعنی باطل غائب ہو جاتی ہے۔ لیکن اعتراض جو سکتا ہے کہ یہ اصول برقرار کے منافی ہے، کیونکہ اعلیٰ اصناف میں کسی قوت کے ہونے کا مطلب یہ ہے، کہ ادنیٰ اصناف میں اس کے جراثیم پائے جائینگے۔ لیکن یہ اعتراض صرف اس فقرہ پر قائم ہو سکتا ہے کہ ادنیٰ قواء سے اعلیٰ قواء کا ارتقا ناممکن ہے۔ جو قائمین ارتقا اس فقرہ کو صحیح مانتے ہیں وہ غلطی طرہ پرچہ رہیں، کہ وہ باتوں میں سے ایک پر اعتقاد رکھیں، سدا یا تو یہ مانیں کہ میرے

اوپر تمام جانوروں میں وہ تمام قوار چوتے ہیں، جو انسانوں میں ہیں، لیکن بملاحظہ وجود سے کم ہیں، اور پھر حیوانی نفسیات کی اکثر سچ طریقہ تخفیف سے کریں (اگرچہ ضروری نہیں، کہ یہ تخفیف تسادی ہو)۔ یا (۲) اس کو تسلیم کریں، کہ اعلیٰ درجے کے جانوروں میں اعلیٰ قوار طبعی ارتقا کے علاوہ کسی اور طریقہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ میں بذات خود اس اقترا کو صحیح تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں۔ البواب آئندہ میں میرے کام ایک حصہ یہ بھی ہوگا، کہ یہ دکھاؤں کہ ذہنی ترقی کے ادنیٰ پہلو کس طرح اعلیٰ پہلوؤں میں منتقل ہوتے ہیں۔

اگر یہ ایسا ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ ممکن ہے، کہ حیوان کسی ایسے درجہ میں پہنچاں ادنیٰ قوار اعلیٰ میں منتقل نہیں ہوئے، اور اس وجہ سے ہم منطقی طور پر ان اعلیٰ قوار کے وجود سے انکار پر مجبور ہوں، تا وقتیکہ ان کے وجود کے ایجاب کے لئے قوی دلائل چاہے پاس موجود نہ ہوں۔ دوسرے الفاظ میں ہم مذکورہ بالا اصول کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں، یعنی یہ کہ اگر کسی نسل کی توجیہ کسی ادنیٰ نفسیاتی قوت کی کارفرمائی سے ہو سکتی ہے، تو اس کی توجیہ کسی اعلیٰ نفسیاتی قوت کی کارفرمائی کے نتیجہ کی صورت میں نہ ہونی چاہئے۔

اس بیان اور گزشتہ تمام بحث میں لفظ ”قوت“ کا استعمال شاید صحیح نہیں، اس لئے کہ یہ گمراہ کن ہے۔ اگر قارئین کا خیال ہو، کہ یہ لفظ ”قوائی نفسیات“ کی باتاؤں کو کہتا ہے، جس میں ہر قوت علیحدہ اور مقین خود مختار حلقہ اثر رکھتی ہے، تو اس کو چاہئے کہ مذکورہ بالا بیان کو اس طرح پڑھے۔ اگر کسی حیوانی فعلیت کی توجیہ ان نفسی اعمال کی صورت میں ہو سکتی ہے، جو نفسیاتی ارتقا و ترقی کے پہلے مارج پر ہیں، تو اس فعلیت کی توجیہ اعلیٰ نفسیاتی اعمال کی صورت میں نہ ہونی چاہئے۔ لیکن اس قانون کی وسعت کا اندازہ کرنے میں غلطی سے محفوظ رہنے کے لئے یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ اگر ہمارے پاس اس بات کی شہادت موجود ہو، کہ حیوان زیر تحقیق میں اعلیٰ اعمال واقع ہوتے ہیں، تو یہ قانون کسی خاص فعلیت کی، اعلیٰ اعمال کی بناء پر تشریح سے منع نہیں کرتا۔

# بابِ ہیم

## تسلیم اور ملازم

اب ہم کو پھر شعور کی لہر کی طرف مود کرنا چاہیے جس کی نوعیت پر غور بحث سے ہم نے اپنی تحقیقات شروع کی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں اگر کسی لمحے کو یعنی کسی مخصوص ”اُب“ میں بہ ایک مرکب کل کی صورت میں ہمارے تجربے میں آتی ہے اور ہم صرف مطالعہ باطن اور عقلی رجحان سے اس کو اس کے اجزاء ترکیبی میں تحلیل کر سکتے ہیں۔ اب ہم کو اس بات پر غور کرنا ہے کہ متعاقب مسلسل لمحات شعور کے کسی سلسلے میں لہر کی نوعیت اور ترکیب کس درجہ سے پیدا یا تسخیر ہوتی ہے۔ اس باب میں ہم زیادہ تر لہر کی چوٹی یا شعور کے مرکز سے تعلق رکھینگے اور تحت شعوری حصے کو ایک حد تک نظر انداز کریں گے۔

فرض کر لیں کہ ہم کسی باغ کو سیر کے واسطے جاتے ہیں اور وہاں کے مناظر میں اپنے آپ کو گم کر دیتے ہیں۔ اس حالت میں بچوں کی کارنگ بولواں اور بچوں کی شور و غل کی ہلکی شعور کی چوٹی کی تسخیر کرتے ہیں اور یہ تمام وہ تاثرات ہیں جو باہر کی طرف سے ہم کو محال ہوتے ہیں۔ واپس آنے کے بعد ہم کوئی کتاب لے کر مطالعہ کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ اس صورت میں شعور کی چوٹی کی نوعیت اور اس کی لہر کے راستے کی تسخیر ان باتوں سے ہوتی ہے جو مصنف نے ہماری ہدایت یا تفریح کے لئے لکھی ہیں۔ یا فرض کر لیں کہ ہمارا دوست وہ تمام باتیں بیان کر رہا ہے جو اس نے ہمارے غیر موجودگی میں کہی

یاسی ہیں! ادہم اس کے ان بیانات کو بغور سنتے ہیں! قواس کے الفاظ ہمارے شعور کی لہر کے راستے کو معین کرتے ہیں۔ ان تمام مثالوں میں لہر کی چوٹی کی تعیین زیادہ تر باہر کی طرف سے ہوتی ہے۔ لیکن پہلی مثال میں یہ خارجی مسلج براہ راست طبعی شے کی طرف سے ہوتی ہے اور بعد کی دونوں مثالوں میں یہ مسلج بالواسطہ ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کچھ علامات اس میں ہماری مدد کرتی ہیں۔ زبان یا تحریر ہی ہو خواہ تقریر ہی وہ ذبیحہ ہے جس سے ہم اپنے دوست کے ذہن میں شعور کی تقریباً وہی لہر پیدا کر سکتے ہیں، جو خود ہمارے ذہن میں سے گزر رہی ہے یا گزر چکی ہے۔

اس کے برخلاف جب ہم بیچھڑکے شے پر غور و فکر شروع کرتے ہیں، اور ماحول کے تمام اثرات کو اپنے لئے باطل کر دیتے ہیں، تو لہر کی تعیین باہر کی طرف سے نہیں ہوتی بلکہ اس کی پیدائش اندر ہی ہوتی ہے +

لیکن جب ہم کہتے ہیں کہ لہر کی تعیین باہر کی طرف سے ہوتی ہے یا اندر کی طرف سے، تو ہماری مراد کیا ہوتی ہے؟ کیا ذہن یا سن حیث الذہن سمعہ سے یا کیا یہ کوئی مقام ہے کہ اس کے اندھا اور باہر کی تعیین ہو سکتی ہے؟ یقیناً یہ کوئی ایسی چیز نہیں۔ جب ہم اس جس میں ”داخلی“ و ”خارجی“ کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، تو گویا ہم ماضی طور پر نفسی اعمال کو چھوڑ کر ان کے جسمانی لوازم سے بحث شروع کر دیتے ہیں۔ نفسی لہر و داغ کے شعور میں غالب محض اضطرابات کا لازمہ یا ان کا شعور ہی پہلو ہوتی ہے۔ اب یہ محض اضطرابات کسی وقت دو طریقوں میں سے ایک سے غالب کیے جاسکتے ہیں۔ پہلی ممکن ہے کہ اس طلبہ کا کچھ حصہ تو ایک طریقے سے پیدا ہوا اور باقی ماندہ حصہ دوسرے طریقے سے۔ چنانچہ یہ غلبہ درآئندہ اصحاب کے راستے سے اندر کی طرف آنے والے نتیجعات سے معین ہو سکتا ہے۔ اسی کو ہم خارجی تعیین کہتے ہیں۔ یا ہو سکتا ہے کہ یہ تعیین سابقہ محض تفرات کا نتیجہ ہو، یعنی موجود الوقت دائمی کو الٹ کر غرضہ دائمی کو الٹ سے پیدا ہوں۔ یہ داخلی تعیین ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ”داخلی“ و ”خارجی“ کی اصطلاحات صحیح معنوں میں محض تفرات قابل اطلاق ہیں، اور یہی تفرات مکرراتی اضطرابات کا مستقر ہے جو احوال شعور کا لازمہ ہیں، مگر یہ غالب اضطرابات نفس ہی کے گوشہ سے اضطرابات کا نتیجہ ہیں، تو تعیین داخلی ہے اور اگر یہ ان نتیجعات سے پیدا ہوئے ہیں

جو قشر کی حدود کے باہر سے آتے ہیں تو ہمیں خارجی ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ خارجی ہیج کا کام صرف یہ ہے کہ بعض داخلی اعمال کو جاری کر دے۔ باہر کی طرف سے جو ہیج آتا ہے اس کی حیثیت باعینہ دہی ہے جو بندوق کی لہلی دبانے کی ہے جس طرح بندوق کی لہلی دبانے سے بندوق چل جاتی ہے اسی طرح اس خارجی ہیج سے قشر میں اضطرابات پیدا ہوتے ہیں چنانچہ جب ہیج کی طرف سے گزرتے ہیں تو آگے کا ٹھیکہ روک دیتی ہے شعاعوں کو وصول کر کے ہیجات پیدا کرتا ہے۔ ان ہیجات کو درآئندہ اصحاب اندر کی طرف لے جاتے ہیں اور داخلی اضطرابات شروع ہوتے ہیں نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ ہم کو میدانِ دھست دریا پر بندوں وغیرہ کا شعور ہوتا ہے۔ یہی کو ہم عام طور پر اس طرح بیان کرتے ہیں کہ ہم ان سب کو دیکھتے ہیں اور ہمارا یہ بیان بالکل صحیح ہوتا ہے۔ لیکن نفسیاتی تحلیل کی زبان میں اس کو یوں کہا جائیگا کہ ہم احساسی ہیجات وصول کرتے ہیں جن کی وجہ سے وہ تمام ارتسامات اور بعض وہ خیالات ہمارے ذہن میں آتے ہیں جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔ ایک مخصوص آواز کو کل کی یاد دلاتی ہے اور دوسری الہکی۔ اسی طرح ایک خاص بو گلاب کو ذہن میں پیدا کرتی ہے اور دوسری چنبیلی کو +

جب ہم کچھ پڑھتے ہیں یا کسی تقریر کو سنتے ہیں تو احوال شعور بھی صورت میں تو مطبوعہ حروف (لہری ہیجات) سے پیدا ہوتے ہیں اور دوسری صورت میں ان آوازوں (سمعی ہیجات) سے جو ہمارے کانوں میں آتی ہیں۔ ان دونوں حالتوں میں احوال شعور کی تبلیغ خارجی ہے۔ لیکن ان احوال کی نوعیت کا اختصار داخلی حالات اور داخلی مرکز کی تنظیم پر ہوتا ہے۔ خارجی ہیجات کی وجہ سے احوال شعور کے پیدا ہونے کو اولی تبلیغ کہہ سکتے ہیں، اور قشری تغیرات کی وجہ سے خالصہ داخلی قہیں کے لئے ثانوی تبلیغ کی اصطلاح مخصوص کی جاسکتی ہے +

ہم پہلے ادنی تبلیغ کو پتہ ہیں۔ اس کے متعلق یہ بیان ہم کو صرف اس قدر کہنا ہے کہ ہم اس وقت اس عمل کی دقیق اور عمیق تحلیل نہیں کر سکتے اور اس لئے اس کو ہم تحلیل اور تفہیمات کے باب تک ملتوی کرتے ہیں۔ اور تمام کی اصطلاح کو میں ہر جگہ اس کیفیت کے لئے استعمال کروں گا جو ادنی تبلیغ کی وجہ سے شعور کے مرکز میں یا نفسی لہری کی چوٹی پر آتی ہے۔ سر دست یہ خیال رکھنا کافی ہے کہ جو ارتسام ایک سادہ ہیج یا ہیبت سے پیدا ہو جاتا ہے اس کی نوعیت دو باتوں سے متعین ہوتی ہے۔

(۱) دماغی ساخت؛ یاد دہنی ترکیب جو اس ساخت کا لازمی حصہ ہے۔ اور (۲) وہ غیرات جو انفرادی تجربے کی وجہ سے اس دماغی ساخت یا ذہنی ترکیب میں پیدا ہوتے ہیں۔ مختصر یہ کہ دماغ کی موجودہ حالت اور اس کا حالیہ طریق جو اب کچھ تو موردی ساخت کا نتیجہ ہوتا ہے اور کچھ انفرادی اکتسابات کا۔ جہاں تک کہ ارتسامات یعنی ان مرکزی احوال کو تعلق ہے جو سادہ درآئندہ ہیجانت سے ذہن میں آتے ہیں یا یہ تمام ارتسامات ہم صحیح الذماغ اور صحیح الذہن افراد انسانی میں بہت زیادہ مشابہ یا تقریباً ایک ہی ہوتے ہیں۔ چنانچہ مشترک جس پر میں اور میرا دوست چل رہے ہیں بلاؤ جو اس کی دونوں طرف گلی ہے کتے جو ہمارے آگے آگے بھاگ رہے ہیں سورج جو ڈوب رہا ہے وغیرہ ان سب کے جو ارتسامات میرے اور میرے دوست کے ذہن میں پیدا ہو رہے ہیں وہ بہت مشابہت رکھتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا اگر خارجی تصبیح سے پیدا ہونے والے احوال شعور ہم دونوں کے بالکل یا بعینہ ایک ہی ہوں حالانکہ ہم ایک ہی مقام کی کمر کر رہے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہم دونوں کا تجربہ ذاتی تجربہ بالکل ایک نہیں رہا، اور نہ ہم دونوں کی ذہنی ترکیب اور موردی دماغی ساخت ایک ہی طرح کی ہے۔ لیکن ایسی صورت میں فرق ارتسامات یا مرکزی احوال میں اتنا نہیں ہوتا، جتنا کہ ان ذیلی احوال میں جن سے نفسی لہر مرکب ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ ارتسامات ایک دوسرے کے مشابہ ہیں لیکن ہم احوال شعور جن میں مرکزی ارتسامات کے علاوہ ذیلی احوال بھی شامل ہیں مختلف ہیں۔

اسی دو مان سیاحت میں ہم دونوں ایک کتب فروش کی دکان کے سامنے سے گزرتے ہیں اور دونوں ایک ساتھ شروع بولنا کرتے ہیں قطع کلام کی صفائی مانگ کر اپنے دوست سے کہتا ہوں کہ ابھی حال ہی میں اقبال کی ایک نئی کتاب فروغ شائع ہوئی ہے۔ اس کے بعد اس سے دریافت کرتا ہوں کہ وہ کیا کہنے لگا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ میں کہ رہا تھا کہ اس کتب فروش نے ایک مرتبہ میرے ساتھ بڑی بدعاشی کی اور اس کے بعد وہ تمام قصہ بیان کر دیتا ہے۔ یہاں پر ایک ہی حد تک ہے جو ادبی تصبیح کا نتیجہ ہے۔ اس ارتسام سے دو مختلف ذہنوں میں دو مختلف سلسلہ خیالات کا آغاز ہوتا ہے +



لیکن اس بحث میں آگے بڑھنے سے قبل ہم کو لفظ خیال کی تعریف کر دینی چاہئے۔ ہم کہ آئے ہیں کہ ارتسام کی اصطلاح ہم نے اس کیفیت کے لئے استعمال کی ہے جو ادنیٰ تسبیح کی وجہ سے شعور کے مرکز میں باہر کی چوٹی پڑاتی ہے۔ لفظ خیال ہم اس کیفیت کے لئے استعمال کریں گے جو ثانوی تسبیح کی وجہ سے شعور کے مرکز میں آتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ خیال ایک صاف اور واضح متناہ ہو، مثلاً کسی دوست کے چہرے کا خیال۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بالکل دھندلا ہو، مثلاً کائنات کا خیال۔ خیال صاف ہو یا دھندلا یہ نفسی لہر کی چوٹی پر ہوتا ہے اور وہاں احساس کے راستے، اور ادنیٰ تسبیح کی مدد سے نہیں پہنچا، بلکہ گزشتہ دوامی اضطرابات کے نتیجے کے طور پر اور ثانوی تسبیح کے ذریعہ سے یعنی یہ کہ کتب خفیہ وحشی کا ادنیٰ ارتسام میرے دوست کے ذہن میں بد معاشی کا ثانوی خیال پیدا کرتا ہے اور میرے ذہن میں زیورہ مجھ کا ثانوی خیال ہو سکتا ہے، کہ ان خیالات کی وجہ سے اور خیالات بھی ذہن میں مخطور کریں، اور اس طرح ثانوی تسبیح کا ایک طویل یا مختصر سلسلہ قائم ہو جائے۔

ادنیٰ اور ثانوی تسبیح کے درمیان صحیح حد فاصل قائم کرنا ایک حد تک مشکل ہے۔ مثلاً میں ایک آواز سننا چوں جو موٹر کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ ایسی حالت میں کیا یہ کہا جائیگا کہ ارتسام آواز کا ہے جو بعد میں اس چیز کا خیال پیدا کرتا ہے جس کے لئے لفظ موٹر کی علامت مقرر ہوئی ہے؟ یا یہ کہ موٹر کے ارتسام کی طرف ادنیٰ طور پر اشارہ ہوا ہے؟ اس خاص مثال میں تو ہم مقدم الذکر بیان کو تسلیم کر سکتے ہیں، اور کہہ سکتے ہیں کہ آواز موٹر کا خیال پیدا کرتی ہے۔ لیکن فرض کر ڈیو کہ میں جگل میں ایک سنڈل گائے کے صرف سینک دیکھتا ہوں۔ کیا میں یہ کہوں گا کہ وہ سینک اس ٹیل گائے کا خیال پیدا کرتے ہیں جس کے وہ سینک ہیں؟ یا یہ کہ ٹیل گائے کے صرف ایک حصہ سے جو بھری ہوجات وصل ہو رہے ہیں وہ ٹیل گائے کے ارتسام کی طرف اشارہ کرتے ہیں؟ فرض کر ڈیو کہ یہاں بھی ہم مقدم الذکر بیان ہی اختیار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سینک کا ارتسام ٹیل گائے کا خیال پیدا کرتا ہے۔ لیکن اگر میں سر اور کانڈ ہے، تو دیکھوں

لیکن اس کی ٹانگیں اور پچھلا دھڑنہ دیکھ سکوں تو کیا کہا جائیگا؟ یہاں ہم نقیبن کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ہم کو گانے کا ارتسام حاصل ہو رہا ہے۔ ہمارے اس عقیدے کے مطابق مطلب یہ ہو جائیگا کہ اگر نیل گائے کا بہت چھوٹا حصہ دکھائی دے تو یہ ایک ارتسام کی طرف اشارہ کرتا ہے اور یہ ارتسام خود اس گائے کا خیال پیدا کرتا ہے۔ لیکن اگر بڑا حصہ نگاہ کے سامنے آئے تو یہ براہ راست نیل گائے کے ارتسام کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ میں بہت زیادہ موٹنگائی کرنا نہیں چاہتا اور میرے نزدیک اغلب یہ ہے کہ اگر دو آدمی جن میں سے ایک تو نیل گائے کے شکار کا دھنی ہے اور دوسرا معمولی شہری اکٹھے کھڑے ہوں اور وہ سینک و کیسنگ دیکھیں تو شکاری کے شعور کے مرکز میں تو نیل گائے کا ارتسام آئیگا اور دوسرے شخص کے ذہن میں کچھ دکھائی دے رہا ہے کہ بہت آہستہ کسی چیز کے ارتسام کی صورت میں تبدیل ہوگا اور اس ارتسام کے بعد جانور کا خیال پیدا ہوگا۔ اس کے بعد وہ کہہ لے گا کہ میرے تو نیل گائے معلوم ہوتی ہے۔ اسی طرح کی سینکڑوں مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ادنیٰ اور ثانوی شے کے درمیان کوئی معین و مقرر حد فاصل قائم کرنا آسان کام نہیں۔ لیکن اگر ہم اس تاویل کو اختیار کرتے ہیں تو ہم کو تو یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ ارتسام میں تھوڑا سا بہت حصہ خیالی بھی شامل ہو سکتا ہے۔ ہم نیل گائے کے صرف سینگ دیکھتے ہیں اور نیل گائے کا باقی حصہ نیل ہیسا کر دیتا ہے +

اب ہم اس مثال کی طرف عود کرتے ہیں جس میں کتب فروش کے ارتسام نے میرے اور میرے دوست کے ذہنوں میں خیالات کے دو مختلف سلسلوں کا آغاز کیا تھا سلسلوں کے اس اختلاف کی وجہ کچھ عقل نہیں۔ نزدیک و بچم کے تعلق میں نے اپنے اور دوستوں کی ذہنی بہت کچھ سنا تھا اخباروں میں اس کے تعلق بہت سے مضامین دیکھے تھے اور جس مقام پر میں تھا وہاں اس کتاب کا بہت چرچہ تھا۔ لہذا میرا ذہن اس کی طرف منتقل ہونے کا بہت قوی اور مستقل سیلان رکھتا تھا خصوصاً یہی زبان میں یوں کہا جائیگا کہ چونکہ مخصوص قشری مراکز جن کے اضطرابات شعور کی اس خاص صورت کو مستند ہیں پہلے ہی سے سرچلے البتہ تھے۔ لہذا ان اضطرابات کو پیدا کرنے کے لئے صرف ذرا سے اشارہ کی ضرورت تھی۔ لیکن سب سے کہ تمام

میں غلبہ پھر کا خیال میرے ذہن میں چکر لگا رہا ہو۔ اس کے برخلاف میرے  
دوست کو اس کتب فروش کی بد معاشی سے بہت نقصان پہنچا تھا، اور وہ وقت  
اسی گھر میں غرق رہتا تھا۔ لہذا اس کو دیکھتے ہی میرے دوست کو اس کی بد معاشی کا  
خیال آیا۔ اگر کوئی اور کتب فروش ہمارے ساتھ جوتا تو ممکن تھا کہ وہ اس خاص  
کتب فروش کے نفع یا نقصان کا ذکر کرنا +

اس تمام تقریر سے یہ واضح ہو جانا چاہیے کہ ثانوی تلج میں نفسی لہر کے راستے  
کی سمت کی تعین کے لئے قریبی دلچسپی یا غرض بہت اہمیت رکھتی ہے۔ ان قریبی دلچسپیاں  
یا غرض کے علاوہ بعض اغراض یا دلچسپیاں ہوتی ہیں جو خود ہمارے یا ہمارے اعتزاد و اقربا  
یا ہمارے پیشے کی آئینہ حالت یا ہمارے گزشتہ کاموں کے نتائج وغیرہ سے متعلق ہوتی  
ہیں۔ ان سب کو کم و بیش براہ راست خود ہم سے تعلق ہو تا ہے شیعوں کے ہر لمحے میں  
یہ دلچسپیاں یا اغراض یا تو لہر کے مجسم کا حصہ ہوتی ہیں یا نہایت آسانی سے اس مجسم کا  
حصہ بنائی جاسکتی ہیں۔ شیعوں کے حاشیے میں یا اس کے قریب مستقل موجود رہتی ہیں۔  
پھر ان کے علاوہ بعض ماضی دلچسپیاں ہوتی ہیں جن کو موجودہ فکر یا فعل سے تعلق ہو تا ہو  
مثلاً شطرنج کی بازی سے اس کتاب سے جو ہم پڑھ رہے ہیں یا اس سلسلے سے  
جس پر ہم غور کر رہے ہیں۔ یہ دلچسپیاں بھی اس خاص وقت کی نفسی لہر کے بہت اہم  
اجزاء ہوتی ہیں۔ اگر ہم مقدم الذکر کو عام دلچسپی کہیں اور مؤخر الذکر کو خاص دلچسپی تو ہم کہہ سکتے  
ہیں کہ ثانوی تلج میں لہر کے راستے کی تعین عام اور خاص دونوں طرح کی دلچسپیوں کے  
مشتراک عمل سے ہوتی ہے کسی حد تک دلچسپی اولی تلج پر بھی اثر کرتی ہے۔ مثلاً اگر ہم بال  
سنوارنے کے لئے آئینہ کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں تو بالوں کے سوا چہرے کا اور  
کوئی حصہ ہم کو دکھائی نہیں دیتا۔ اگر وہ میرے بغیر کسی غرض کے آئینہ کے سامنے کھڑے  
ہوتے ہیں تو تمام چہرہ دکھائی دیتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں فرق صرف غرض  
یا دلچسپی کی وجہ سے پڑتا ہے۔ اگر ایک فلسفی اور ایک ماہر تاریخ دونوں مل کر میرے کونکلیں  
تو فلسفی بہت سی وہ باتیں دیکھ ادرسن لیتا ہے جن کی طرف سے تاریخ کا ماہر اندھا  
اور بہرہ ور ہوتا ہے۔ لیکن ادرسی اصحاب دونوں کے بیچ جوتے ہیں لیکن ماہر تاریخ  
کے ذہن میں جو محنت شعوری اخراجات ان تجربات کے جوتے ہیں وہ غالب نہیں ہوتے۔

کیونکہ ان اثرات کو اس خاص مقام کی تاریخی اہمیت سے مقابلہ کرنا پڑتا ہے اور یہ ماہر تاریخ کے لئے بہت زیادہ دلچسپ ہے +

مختصر یہ کہ نفسی لہر کا راستہ دیہی سے متین ہوتا ہے اور یہ کہ ہماری دلچسپیاں ہمارے شعور کے حاشے میں برابر گردش کرتی رہتی ہیں۔ یہ نفسی لہر کا گویا متغزل جسم ہوتی ہیں۔ لہذا یہ کہنا کہ لہر کا راستہ دیہی سے متین ہوتا ہے دراصل یہ کہنے کے برابر ہے کہ کھات شعور واجب جج کے کسی سلسلے میں جج کی حالت لہر کی حالت لہر سے متین ہوتی ہے اور جج کی حالت لہر کی حالت لہر کی تعیین کرتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں دلچسپی داخلی اور ایک ایسی چیز ہوتی ہے جس کو لہر اپنے ساتھ لئے پھرتی ہے۔ یہ خارجی نہیں ہوتی اور نہ باہری طرف سے شعور کی لہر کی تشکیل کرتی ہے۔ مزید تحلیل کے بعد ہم اپنے اس عام بیان میں صرف اس قدر تبدیلی کر سکتے ہیں کہ ہم کو جسم لہر کے تحت شعور کی احوال کے علاوہ ان مختلف زیر شعور سی عناصر کو بھی شامل کرنا چاہئے جو حاشیہ کے باہر دلہیز کے نیچے ہوتے ہیں۔ ہم براہِ جانک کوئی مصیبت آپڑتی ہے لیکن اسی حالت میں ہم کو ایک جلسہ میں تقریر بھی کرنی ہے شروع شروع میں تو ہم کو اپنی تقریر کی طرف توجہ کرنے کی کوشش کرنی پڑتی ہے لیکن تھوڑی سی دیر میں ہم کو اس تقریر سے دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے متعلقہ خیالات شعور پر حاوی ہو جاتے ہیں اور ہم تھوڑی دیر کے لئے اپنی مصیبت کا بھول جاتے ہیں تقریر کے بعد ہم اپنی کامیابی کی وجہ سے خوشی خوشی اپنے گھر کی طرف روانہ ہوتے ہیں کہ اسی انہما میں غیر شعور میں سے ایک خیال ردنا ہوتا ہے اور ہم پھر اس ردنا جاتے ہیں۔ اصل میں جو ایہ تھا کہ تقریر کے جوش میں مصیبت کا خیال شعور کی دلہیز کے نیچے ہو گیا لیکن جیسے ہی کہ وہ جوش ختم ہوا تو پہلے تو یہ خیال تحت شعور میں آیا اور اس کے بعد شعور کے مرکز میں آکر نمایاں ہو گیا +

جو خیال ہم نے ناخوشی تلخ کو واضح کرنے کے لئے لی ہے اس پر دوبارہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کتب فروش کا اتنا نام گرفتہ تجربہ نہ ہونے کی صورت میں نہ میرے ذہن میں ذرا دلچسپی کا خیال پیدا کر سکتا ہے نہ میرے دوست کے ذہن میں برعکس کا۔ داخلی یا ناخوشی تلخ صرف وہ ماست اختیار کر سکتی ہے جو خارجی یا داخلی تلخ

نے قائم کیا ہے۔ ایک شخص پہلی پہلی مرتبہ دہلی لال قلعہ دیکھنے جاتا ہے۔ وہاں کا محافظ اس کو قلعے کی سیر کراتا ہے، اور اس کی تعمیر کا قصہ بیان کرتا ہے۔ اس طرح قلعے کو دیکھنے، اعداد اس کی تعمیر کا قصہ سننے سے اس شخص کے ذہن میں خاص خاص احوال شعور پیدا رہا رہا رہا ہوتے ہیں۔ بعد میں جب کبھی وہ لال قلعے کو دیکھ گیا، تو یہ تمام قصہ اس کو یاد آ جائیگا۔ یعنی یہ کہ شعور کی لہر اپنے گزشتہ راستے کا اعادہ کرنے کی طرف مائل ہوگی۔ پھر صرف یہی نہیں کہ اس کے ذہن میں صرف اس قصے کا اعادہ ہو، بلکہ اس قصے کا بیان کرنا والا جس وقت کہ وہ قصہ بیان کیا گیا تھا، اور جو سماں اس وقت تھا، یہ تمام باتیں کم و بیش وضاحت کے ساتھ ذہن میں عود کر آئیں گی۔ پھر اسی سے مغلوں کے وہ تمام قصے یاد آئیں گے، جو اس محافظ نے اسی وقت بیان کئے تھے، اور اس سے پروفیسر جد و ناتھ سرکار کی کتاب کا خیال آئیگا کو غیرہ۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ثانوی تسلیج میں شعور کی لہر اس گزشتہ راستے کا اعادہ کرنے کی طرف مائل ہوتی ہے جو ذاتی تجربے کی اولی تسلیج سے قائم ہوا تھا۔ دو ارتسامات کے یکے بعد دیگرے پیدا ہونے سے ان ارتسامات میں ایک طرح کا رابطہ قائم ہو جاتا ہے بعد میں صرف پہلے ارتسام کے ظاہر ہونے سے وہ خیال پیدا ہوتا ہے جو دوسرے کو مستحضر کرتا ہے۔ اس رابطہ کا نام تلازم ہے۔ لال قلعہ اور اس کی تعمیر کا قصہ اولی تجربے میں تلازم ہوتے ہیں۔ بعد میں لال قلعہ کو دیکھ کر اس تلازم کی وجہ سے محوہ قصہ یاد آ جاتا ہے۔ لیکن اگر چہ ثانوی تسلیج میں شعور کی لہر اپنے گزشتہ راستے کا اعادہ کرنے کی طرف مائل ہوتی ہے تاہم اس کا یہ اعادہ ناقص اور بہت تھوڑی حد تک ہوتا ہے۔ ہر وقت اور ہر لمحہ ایسی کسی اور قوی تر تلازم کی وجہ سے نئے راستے میں منتقل ہو سکتی ہے چنانچہ جب وہ شخص دوبارہ لال قلعے کو دیکھتا ہے تو اس کے ذہن میں خیالات کی ترتیب یہ ہوتی ہے :- تعمیر کا قصہ، قصہ بیان کرنے والا مغلوں کے قصے، ہندوستان کی تاریخ، پروفیسر جد و ناتھ سرکار کی کتاب میں کوہم کسی طرح بھی خیالات کی گزشتہ ترتیب کی ہو ہو نہیں کر سکتے۔ فی الواقع یہ بہت سی گزشتہ ترتیب کے کھلاول کا مجموعہ ہے + اکثر عام اشیاء اس قسم کی ہوتی ہیں جن کا ہم کو مختلف حالات میں تجربہ ہوتا ہے

اسی طرح اکثر عام الفاظ ہوتے ہیں کہ جن کو ہم مختلف مواقع پر استعمال کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس طرح کی مثالوں میں اس عام شے یا لفظ کا لازم صرف ایک ہی مانتے میں قائم نہیں ہوتا بلکہ بہت سے اور متبادلاتوں میں قائم ہوتا ہے۔ چنانچہ ہر ان کی نظر یا آواز، یا لفظ کے متبادلات اس قدر زیادہ اور اس قدر متنوع ہوتے ہیں کہ بعض کے زمانے میں یہ شعور کی لہر کی کسی خاص راستے کی طرف رہنمائی نہیں کر سکتے، اور اگر یہ ایسا کر سکتے تو ہماری مشکلات میں بہت اضافہ ہو جاتا۔ اگر فقرے کا ہر لفظ شعور کی لہر کو من مٹنے راستے میں منتقل کر دیتا تو ہم فہمی مطالب کی بھول بھلیاں میں اپنے آپ کو گم کر دیتے۔ اگر فہمی سے ہم کو قطعی حدود کا خیال آئے، اگر مطالب دیوان غالب کی شرح موسوم بہ مطالب الغالب کا احیا کرے، اگر بھول بھلیاں سے دہلی کی بھول بھلیاں یاد آئے۔ اور اگر گم اس روپیہ کی یاد دلائے جو ہم سے گم ہو گیا ہے، تو اندازہ لگایا جاسکتا ہے، کہ مذکورہ بالا فقرے کا آخری حصہ کسی قدر سیرِ لغت بلکہ مہل، ہو جائیگا۔ بچہ کو لکھنا بڑھنا سیکھنے میں شروع شروع میں بھی وقت پیش آتی ہے، اور بچہ کی بے توجہی کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے۔ ان کا تجربہ محدود ہوتا ہے۔ لہذا الفاظ مخصوص معانی رکھتے ہیں جن کی وجہ سے توجہ آسانی سے منحرف ہو جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ بہت سے ممکن متبادلاتوں میں سے کوئی خاص راستہ اس قسم کا نہیں ہوتا جس کو ذہن غلط اختیار کرنے کی طرف الٹ دے۔ لہذا ذہن کی حالت میں رہتا ہے، اور کوئی راستہ اختیار نہیں کرنا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ کسی ایک راستے کو اختیار کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہتا ہے۔ اب اگر صورت حال یہی ہے تو کیا وجہ ہے کہ جب ہم کوئی فقرہ پڑھتے ہیں تو اس فقرے کا ہر لفظ چارے ذہن (شعور کے ہر لمحہ) نفس لہر کا موجودہ پہلو تجربی انبیات کے لئے ذہن ہی کا مترادف ہے، کو اسی راستے میں لے جاتا ہے جو مصنف کا ذہن اختیار کرتا ہے؟ اگر ہر لفظ کے متنوع متبادلات ہیں تو مصنف کے مخصوص متبادلات جس طرح چارے ذہن میں آتے ہیں؟ جو اصول اس سے قبل ہم وضع کر چکے ہیں، ان کے مطابق ان سوالات کا جواب دینا مشکل کام نہیں۔ بات یہ ہے کہ فقرے کا ہر لفظ قائم بالذات

نہیں ہوتا، اور اس کی مدد سے جو کچھ ہمارے ذہن میں آتا ہے وہ نفسی لہر کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ لہذا شعور صرف اسی لفظ سے مرکب نہیں ہوتا، جو مرکز میں ہے، بلکہ یہ چند ان الفاظ کو بھی شامل ہے جو ابھی مرکز تک نہیں پہنچے، اور وہ نصف یا ثانیہ فقرہ بھی اس میں داخل ہوتا ہے جو اس سے قبل مرکز سے گزر کر شعور سے غائب ہو رہا ہے۔ اب جو نکتہ شعور کے متعاقب لمحات میں نفسی لہر مسلسل ہوتی ہے اس لئے کہی ایک لمحے میں اس کی تعیین اس نوعیت سے ہوتی ہے جو گوشہ لمحات میں اس کی تھی۔ جب ہم کوئی لفظ پڑھتے ہیں تو اس کا مطلب تمام گزشتہ فقرہوں کے مطلب سے متعین ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر ہم اپنے وطن کی یاد میں محو ہو کر خیالات و تشنلات کا ایک سلسلہ قائم کرتے ہیں تو یہاں بھی ہر ایک خیال یا تشنل سے جو کچھ ہمارے ذہن میں آئے گا اس کا انحصار پوری کی پوری نفسی لہر کی نوعیت پر ہوگا، اور یہ تو ظاہر ہے کہ یہ خاص خیال یا تشنل جو شخص ایک لمحے کے لئے مرکز بدلتی ہے اس لہر کے بہت سے اجزائے ترکیبی میں سے ایک ہے۔ اگر ہم بھی اس مغالطہ میں پڑ جائیں کہ ہر ایک مخصوص خیال یا تشنل جس کو ہم تحلیل زمینی سے ملجھ کر سکتے ہیں فی الواقع باقی کے خیالات و تشنلات سے ملجھ رہی تھا تو بہت خرابی اور فساد پیدا ہوتا ہے اور بہت سی غیر ضروری اور باطل بے کار مشکلات پیش آتی ہیں۔ لہذا میں دوبارہ اس بات پر زور دیتا ہوں کہ کسی لہذا شعور میں نفسی لہر کے بہت سے عناصر ہوتے ہیں اور یہ کہ ایک حالت شعور بہت زیادہ طعف اور غلط اور ایک منفرد و مفصل خیال یا تشنل سے بہت مختلف ہوتی ہے۔

ہر حالت شعور بمعنی ہر لحظہ شعور کی نفسی لہر اس قدر طعف اور غلط ہوتی ہے کہ بعینہ وہی حالت شعور کبھی کبھی کسی شخص کے تجربے میں دوبارہ نہیں آتی جس صورت میں سرکوی ارتسام یا خیال ایک ہی ہوتا ہے وہاں بھی اس کا ماحول اور لہر کا ذیلی یا تحت شعوری حصہ مختلف ہو کر رہتا ہے ہمارے گرد و پیش کی چیزیں باطل یا یکساں ہی طرح کی نہیں ہوتیں ہم خود روز بروز ماہ ماہ اور سال سال بدلتے رہتے ہیں۔ ہماری مسلسل شخصیت ہمارے تمام تجربات کی وجہ سے متغیر ہو جاتی ہے یہ تغیر کسی قدر حقیر

اور قلیل المقدار ہی کیوں نہ ہو۔ ہم کو محسوس ہوتا ہے کہ ہم اب وہ نہیں رہے جو پہلے تھے۔ ایک ہی لمحہ شعور کی نفسی لہر وہ اثرات چھوڑ جاتی ہے جو ہماری تمام آئینہ لہر کو بدل دیتے ہیں۔ اب اگر حالت شعور اس قدر متغیر ہے اور اگر دو احوال شعور شاذ ہی بعینہ ایک ہی طرح کے ہیں تو ایسے قوانین وضع کرنے کی کوشش ہمیں پران کی ہستی مشروط ہے تحصیل حاصل ہے۔ لیکن سائنس کے اور مسائل کی طرح یہاں بھی ہم طریق تحلیل کو استعمال کرتے ہیں اور نفسی لہر پر نگاہ داپسین ڈال کر اس کے اجزاء ترکیبی کا مطالعہ کرتے ہیں اور اس طرح ان اجزاء اور اس کے طریق آغاز کے متعلق معلومات ہم پہونچاتے ہیں۔

اس تحلیل کی بنا پر تلازم کے بعض قوانین وضع کیے گئے ہیں۔  
دو عام طور پر تسلیم کئے جاتے ہیں (۱) تلازم بالمقارنت اور (۲) تلازم بالماثلت ان دو پر بعض اوقات تیسرے کا اضافہ کیا جاتا ہے جس کو تلازم بالتقابل کہتے ہیں۔  
قانون مقارنت ہمارے طریق بحث کے مطابق اس طرح بیان کیا جاسیگا:-  
اگر دو مرکزی احوال ب ا و ج بصورت ارتسامات متعاقب لمحات شعور میں تجربے میں آئیں تو بعد میں ب بصورت ارتسام یا خیال پیدا ہو کر متغیر ذیلی حالات میں ج کے خیال کو پیدا کرنے کی طرف مائل ہوگا۔

ابتدائی تجربے میں ب اور ج ادلی مکیج سے معین ہوتے ہیں اور اس لئے دونوں کے دونوں ارتسامات ہیں۔ عام اور معمولی تجربے میں بجلی کی چمک کے بعد بادل کی گرج پیدا ہوتی ہے۔ اگر اس قسم کا تجربہ نہ ہو تو مقدم الذکر میں کوئی بات ایسی نہیں جس سے موخر الذکر کا خیال آئے۔ اس قسم کا تجربہ ہونے پر بجلی کی چمک کے ارتسام کے بعد بادل کی گرج کا خیال پیدا ہوگا بلکہ اغلب یہ ہے کہ یہ خیال اس ارتسام سے قبل ہی پیدا ہو جاسیگا۔ اس طرح کی حالت کو اصطلاح میں میں آوارک کہتے ہیں۔ بعد میں بجلی کی چمک کا خیال یہ کسی طرح بھی پیدا ہوا ہو بادل کی گرج کے خیال کا باعث ہوگا۔ میری ایک عورت دوست نے مجھ سے اپنے بچے کا ایک قصہ بیان کیا جو



کو ایک دفعہ طوفان باد و باران کے بعد اس نے اپنے جھوٹے سے لڑکے کو سمندر میں طوفان کی ایک تصویر دکھائی جس میں ایک جہاز بھی تھا جس پر کئی گڑبڑی تھی۔ اس بچے نے کچھ دیر تک اس تصویر کو بغور دیکھا اور اس بعد بے ساختہ دریا فت کیا کہ تو پادل گر جتا کیوں نہیں؟ یہ خیال رکھنا چاہئے کہ قانون تقارنت ب اور ج کے ابتدائی تعاقب کے متعلق کچھ نہیں کہتا۔ اس کاظم کو تجربے میں ہوتا ہے یہ تعاقب طبعی بھی ہو سکتا ہے اور مصنوعی بھی۔ اس سے قانون تلازم کو کوئی سروکار نہیں۔ اس کا دعویٰ صرف یہ ہے کہ اگر ہمارے تجربے میں ب کے بعد ج پیدا ہو، تو بعد میں ب کے پیدا ہونے سے یہ ارتسام کی صورت میں پیدا ہو، یا خیال کی شکل میں کج بھی بصورت خیال پیدا ہوگا۔

اب ان شرائط پر غور کرنا مناسب ہوگا جو ہم نے قانون تقارنت کے مذکورہ بالا بیان میں خال کئے ہیں۔ ہم نے کہا ہے کہ ب کے پیدا ہونے سے، مقابلہ ذیلی حالات میں راج پیدا ہوگا۔ اس سے قبل ہم دیکھ چکے ہیں کہ کتب فروش کا ارتسام میرے ذہن میں فریبی عجیب کا باعث ہوا اور میرے دوست کے ذہن میں بدو عالمی کا۔ اس ارتسام کے ذیلی حالات یعنی اس کا ماحول دونوں صورتوں میں مختلف تھا۔ اسی وجہ سے ثانوی طبع مختلف ہو گئی۔ صرف مقابلہ ذیلی حالات میں ب دیا اس کو پیدا کر گئی۔ یہ صحیح ہے کہ ذیلی حالات کبھی بھی ایک ہی طرح کے نہیں ہوتے، اہ اگر ہوتے ہیں تو بہت شاذ۔ لیکن سائنٹفک طریقے میں ایک ہی قانون کو بیان کرنے میں اس قسم کا افراط بہت عام ہے۔ چنانچہ حرکت کے پہلے قانون کا دعویٰ ہے کہ اگر جسم کو آنا دھچوڑ دیا جائے، تو اس کی حرکت یکساں اور خط مستقیم میں ہوگی۔ لیکن کوئی جسم اس طرح آزاد نہیں چھوڑا جاسکتا۔ یہ کبھی بھی اپنے ماحول کے اثر سے پاک نہیں رہتا۔ باوجود اس کے جو شخص سائنٹفک طریقے کو بخوبی سمجھ چکا ہے وہ اس بنا پر فیوٹن کے قانون کو ناقص نہیں کہتا۔ اسی طرح مقابلہ ذیلی حالات کے اعتراض کی بنا پر ہم کو قانون مقدنت کو ناقص نہ سمجھنا چاہئے۔

لیکن اس سے یہ فرض نہ کرنا چاہئے کہ قانون تقارنت بالفاظ عمومیست

حرکت کے پہلے قانون کے ہر جہ ہے۔ قانون متعارضت میں ایک ماضی افراط ہے جو ہمیشہ جزئی طور پر صحیح ہوتا ہے۔ اس قانون میں ہم فرض کرتے ہیں کہ ہمارا حافظہ بے فتنہ ہے۔ اس افراط کی غلطی یا جزئی صحت ظاہر و باہر ہے۔ ہم بچے کو اجنبی طرح یاد کرا دیتے ہیں کہ  $8 \times 8$  مساوی ہوتا ہے ۵۶ کے۔ دوسرے الفاظ میں  $8 \times 8$  اور ۵۶ میں تلازم قائم ہو جاتا ہے۔ سبق کے بعد ہم سوال کرتے ہیں، تو اس کا جواب صحیح ہوتا ہے لیکن ایک ہفتہ کے بعد  $8 \times 8$  سے ۵۶ کا خیال نہیں آتا یعنی اس تلازم کا خاتمہ ہو گیا۔ جن لوگوں کا حافظہ کمزور ہے وہ شہادت دینگے کہ تلازمات اکثر مستقل نہیں ہوتے، بلکہ عارضی ہوتے ہیں۔ گزشتہ ہفتہ شعور کی جوہر نہایت آسانی سے ب سے ج میں منتقل ہوتی تھی وہ آج کسی اور راستے میں منتقل ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ ب اور ج کا ربط ختم ہو گیا۔ لیکن تلازم کی بحث میں حافظے کے شرائط اور اس کے اسباب کی مفصل بحث کو داخل کرنے سے خلط بھٹ ہر نئے اندیشہ سے ہمراہ ایساں صرف اتنا بتا دینا کافی ہے کہ تلازمی روابط کی اضافی پائنداری اول تو ناقابل تغیر عنصر یا حالت پر موقوف ہوتی ہے۔ جیسے بات ۱۱ ہر چیز کو چار ڈنچا یاد رکھنا تھا اس کو اس سے مفر نہ تھا۔ ہم میں سے اکثر کو بھول جانے سے مفر نہیں ہوتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ایک خاص قوت کے تعلق سے ان روابط کی اضافی پائنداری تین چیزوں پر موقوف ہوتی ہے (۱) ابتدائی تلازم کی قوت بڑا اور یہ قوت نتیجہ ہوتی ہے دلچسپی کا (۲) اس کے تمام کی جدت پر (۳) اس کی کثرت وقوع پر۔ لیکن سردست ہم ان باتوں کو نظر انداز کرتے ہیں اور ایک کامل بے فتنہ حافظے کا وجود فرض کئے جیتے ہیں، اگرچہ جیسا کہ آگے چل کر ہم کو معلوم ہوگا، فیاں ہماری حیات ذہنی کی ایک حالت اور اس کی ترقی کی لازمی شرط ہے۔

تلازم کے عضویاتی سبب کا مناسب یا صحیح علم ابھی ہم سے بہت دور ہے۔ ایک خارجی بھیج ب ارتسام ج پیدا کرتا ہے۔ اس کے بعد ایک بالکل غیر متعلق بھیج می ارتسام دکا باعث ہوتا ہے۔ بظاہر ج اور د کے درمیان تعلق پیدا ہونے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ اور اگر شعور کی مسلسل نہ ہوتی تو ان میں

کوئی نفسیاتی تعلق بھی نہ ہوتا۔ اس رد کے تسلسل کو فرض کر کے ہم متعاقب رجحانات کے اثرات کو ایک شکل کے ذریعے سے اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں۔



### شکل نمبر ۲

اس شکل میں نقطہ د ا وسط محور کی رو کے سیلان کو ظاہر کرتا ہے۔ پہلے ج ا ر تمام ج کا باعث ہوتا ہے اور اس کے بعد پہلے ج ا ر تمام ج پیدا کرتا ہے۔ ج ا د اور ج ا ی براہ راست کوئی تعلق نہیں۔ لیکن شعور کی رد میں ان دونوں اقسام کے درمیان بعض انتہائی واقعات ہوتے ہیں۔ انہیں واقعات کے ذریعے سے ان کے آپس میں تعلقات پیدا ہو جاتے ہیں۔

لیکن ہم شکل (۱۰) مخصوص یا کل بھی سمجھ سکتے ہیں۔ اس صورت میں نقطہ د ا وسط داغ کی ان عصبی بافتوں کے وقوعات کے سلسلے کو ظاہر کر رہا ہے جن میں ج ا د اور ج ا ی خارجی رجحانات سے مبین ہوتے ہیں۔ یہاں ج ا د اور ج کے مراکز کے درمیان عصبی رقبے ہوتے ہیں جن سے یہ دونوں مراکز ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں۔ انہیں رقبوں کے عصبی رجحانات کی وجہ سے ان کے آپس میں تعلقات پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ چارے پاس نہیں کہ عصبی رجحانات ج ا د اور ج کے مراکز کو باہم ملائے ہیں ان کے شعور کی لازم بھی ہوتے ہیں۔ یہ تسلسل خالصتہً جسمانی یا عضویاتی ہوتا ہے۔ یہ خیال رکھنا چاہئے کہ تسلسل کا دعویٰ صرف اس افراط کی بنا پر کیا جاسکتا ہے کہ شکل اشیاء بالفاظہائے نفسی ان حقایق کو ظاہر کرتی ہے جو طبعی اور نفسی مظاہر کے پس پردہ موجود ہوتے ہیں۔ اس سے ماہرہ طبیعیاتی تصورات ہماری نفسیاتی بحث میں داخل ہو جاتے ہیں لیکن اس کے بغیر چارہ نہیں۔

اب ہم کہہ کر قانون مقارنت کی طرف مود کو نا چاہئے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ جس طرح ہم نے اس قانون کو اوپر کہیں بیان کیا ہے کے مطابق اس کا دعویٰ یہ ہے کہ اگر وہ مرکزی احوال،

بہاؤیہ شعور کے متعاقب لمحات میں واقع ہوں تو بعد میں جب واقع ہو کر ملاحظہ فرمائی حالتیں سچ کا احیا کرنے کی طرف مائل ہو گئی لیکن جس صورت میں اگر اس کو بالعموم بیان کیا جاتا ہے اس کے مطابق قانون مقارنت اس سے اور زیادہ کا دعویٰ کرتا ہے۔ اس صورت میں اس کا دعویٰ یہ ہے کہ ان دونوں ارتسامات میں سے کسی ایک کے احیاء سے دوسرے ارتسام کے خیال کا احیا ہوتا ہے۔ یہ بیان ہمارے ردِ نمبرہ تجربے کے عین مطابق ہے۔ چنانچہ میں جنگل میں سر کے واسطے جاتا ہوں، اٹھتا ہوں میری میری نگاہ ایک عجیب و غریب جھاڑی پر پڑتی ہے اور میں اس کے پتوں کو بغور دیکھتا شروع کرتا ہوں۔ بعد میں جھاڑی کو دیکھ کر مجھ کو اس کے پتے کا خیال آتا ہے اور پتے کو دیکھ کر اس جھاڑی کا۔

یہاں اس کو نہ بھولنا چاہئے کہ اگرچہ پتا جھاڑی کا ایک حصہ ہے تاہم بحیثیت ارتسامات یا خیالات کے یہ دونوں بالکل علیحدہ علیحدہ ہیں جب میں جھاڑی کو دیکھتا ہوں تو یہ میرے شعور کے مرکوز میں ہوتی ہے لیکن جب میں پتے کی طرف توجہ کرتا ہوں تو جھاڑی اگرچہ میرے شعور میں ہوتی ہے لیکن یہ ذہنی بن جاتی ہے۔ مجھے بھیڑوں کے ایک گھنے گگے کی صرف ایک بھیڑ، ایک بھیڑ، ایک بھیڑ کے کچھ حصے یا بالوں میں صرف ایک بال کا ارتسام (یا خیال) حاصل ہو سکتا ہے۔ یہ تمام منفرد و منفصل خیالات ہیں جو متعاقب لمحات شعور کے مرکوز میں آ سکتے ہیں اور ان کے آپس میں مقابلت کی وجہ سے تلازم قائم ہو سکتا ہے جس طرح جھاڑی سے پتے کا خیال آ سکتا ہے اسی طرح بھیڑوں کے ایک گگے سے فقط ایک بھیڑ کا خیال بھی آ سکتا ہے۔ پھر دونوں صورتوں میں معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ان کی ترتیب مکسوس ہو سکتی ہے۔ اس سے نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ ہم کو اپنے سابقہ بیان کو بدل دینا چاہئے اور یہ کہنا چاہئے کہ لکھی لہر اپنے پہلے راستے کا عادی بھی کر سکتی ہے اور اس صورت میں سچ وحیثیت کے بعد پیدا ہو گا۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ راستہ الٹا ہو جائے۔ اس طرح سچ کے بعد پیدا ہو سکتی ہے۔

لیکن مجھ کو اس میں غیب ہے کہ لہر کبھی فی الواقع اپنے راستے کو الٹتی ہے۔ اگر کسی ماہر موسیقی سے سارے گا ادا دے فی کو بہ ترتیب مکسوس دہرائے کو کہا جائے تو

وہ اس میں باری طرح کامیاب ہو جا تا ہے لیکن اگلے دم سے حروف تہجی کو پتہ ترتیب سکوں دہرائے کو کہا جائے تو ہم دونوں قدم سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ وجہ اس نقصان کی یہ ہے کہ ماہر موسیقی کے شعور کی لہر دونوں سمتوں میں پھیلنے کی عادی ہے ایسی واسطے وہ اس تمام سلسلے کو کسی ایک ترتیب سے دہرا سکتا ہے۔ لیکن ہمارے شعور کی لہر ہمیشہ ایک ہی سمت میں چلتی ہے اس لئے ہم حروف تہجی کو کامیابی کے ساتھ صرف ایک ہی سمت میں دہرا سکتے ہیں۔

اکثر حالتوں میں جہان و خیالات میں سے کوئی ایک دوسرے کا احیا کر چکا یا اغلب یہ ہے کہ دونوں خیالات باری باری شعور کے مرکز پر آتے ہیں۔ چنانچہ اوپر کی مثال میں ہم نے کہا ہے کہ بھاڑی سے ہم کو پتہ کا خیال آ سکتا ہے اور پتے سے بھاڑی کا۔ یہاں بھاڑی اور پتہ باری باری ہمارے شعور کے مرکز پر آتے ہیں۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے کا احیا کر سکتا ہے اور اس طرح لہر اپنے قدیم راستے کے صرف ایک حصے کا بغیر چلے، اعادہ کرتی ہے۔ بہر صورت یہ قول تجربے کے مطابق معلوم نہیں ہوتا کہ تلمیح کی ترتیب ہر صورت میں غیر اہم ہے ایک شخص عربی زبان سے کافی واقفیت رکھتا ہے لیکن وہ اس کو تحریر میں بہت کم استعمال کرتا ہے۔ اس کو اگر کوئی عربی لفظ دیا جائے تو اس کے اردو معنی تو فوراً بتا دیتا ہے لیکن اردو لفظ کے لئے عربی لفظ اس کے ذہن میں فوراً نہیں آتا۔ لیکن اگر وہ اس کو تحریر اور تقریراً برابر استعمال کرتا رہے تو یہ فرق مٹ جاتا ہے۔ یہاں تلازم کی ترتیب کم از کم خود میر سے لے کر بالکل غیر اہم نہیں۔ میر سے نزدیک مناسب یہ ہے کہ قانون مقارنت کے بیان کو مٹی حال چھوڑ دیا جائے اور جو حضرات لہر کے انوکاس کے قائل ہوں، وہ اپنے اس عقیدے کے مطابق اس کو بدل لیں۔

اب ہم تلازم بالماثلت کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس قدر واضح مقین اور وسیع الاطلاق نہیں جتنا کہ تلازم بالمقارنت ہے جس پر ہم اس وقت تک بحث کرتے رہے ہیں۔ اس کا قانون اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے۔ اگر دو مرکزی احوال شعور ایک دوسرے کے مشابہ ہوں، تو ایک

بصورتِ ارتسام، احما سے دوسرا بصورتِ خیال جو دیکھنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ یہاں لفظ مشابہت کا اہام قابلِ غور ہے۔ اگر ہم سوال کریں کہ کس حیثیت سے مشابہت ہوں؟ تو جواب صرف یہ ہو سکتا ہے کہ کسی حیثیت سے کافی مشابہت رکھتے ہوں لیکن مشابہت کی اس کفایت کو معین کرنا آسان کام نہیں۔ ہم اسی قانون کو ذرا بدل کر اس طرح بھی بیاں کر سکتے ہیں۔ اگر دو احوال شعور میں مشترک عناصر ہوں، تو ان میں سے ایک کے احادے سے دوسرے کا احادہ ہوتا ہے۔ لیکن ہم نہیں کہہ سکتے، کہ قانونِ خاص کے مطابق اس احادے کے لئے مشترک عناصر کی نوعیت اور مقدار کیا ہونی چاہئے۔

نہید کی تصویر دیکھ کر ہم کہتے ہیں یہ خالد سے بہت ملتا جلتا ہے۔ یہاں نہید کے چہرے کی کسی چیز مثلاً ناک اور آنکھوں سے خالد کی ناک اور آنکھوں کے احما ہوا۔ اس نوع کے تلازمات کو ہم بالعموم اس طرح بیان کیا کرتے ہیں کہ یہ فلان چیز سے بہت ملتی ہے، بی غیر سے بہت ملتی ہے، میڈی بانگل ہوئی جہاز کی شکل کی ہوئی ہے۔ اس طرح کے تلازم کی مثالیں اس قدر عام اور مانوس ہیں کہ ان کو اور زیادہ بیان کرنے کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔

ان تمام صورتوں میں ایک ارتسام اس چیز کا خیال پیدا کرتا ہے جو اس ارتسام سے کم و بیش مشابہت رکھتی ہے۔ ایسے تلازمات کو میں تلازمِ بالمشابہت کہوں گا۔ لیکن ان کے علاوہ تلازم کی اور طائفہ صورتیں ہوتی ہیں جو مذکورہ بالا صورتوں کے مقابلے میں زیادہ غیر اتوقع اور زیادہ دقیق ہوتی ہیں۔ ان کو میں اضاداتِ مشابہت کی جانکت کا تلازم کہوں گا۔ اب میں انہیں کی چند مثالیں دوں گا۔

الکزیمنڈ ڈھیڈ ڈھے شخص ہے آزاد کا شہر ہے کہ۔

دل بخون پہ آبلہ لیلی۔ اس خود جزیرے محل کا

یہاں ”آبلہ“ اور ”محل“ کے مرکزی خیالات میں مشابہت بانگل سادہ اور بدیہی نہیں،

یہاں تک کہ معنی کر سکتا ہے کہ ان دونوں میں بذات خود کوئی مشابہت ہے ہی نہیں شاعر کا خیال اس میں مشابہت و مشابہت پیدا کرتا ہے۔ ہر بڑے شاعر کا دیوان اس قسم کے نازک تلازمات کی مثالوں سے بھرا ہوتا ہے۔ مثلاً ابوالخضر جعفی کا شعر ہے:-

نشے نہ بزم ساقی میں جو ستون کوڑا مارا لب ساغر پہ نہ شیشے نے دھر کر مہر مارا  
اسی غزل کا ایک اور شعر بھی اس قسم کے نازک تلازمات کی عمدہ مثال ہے۔  
تجھے کیا اگر نسا کی گریہ شبنم پر گشٹن میں تہا بچہ تو نے اس کے منہ پر کیوں با دھ مارا  
جسٹن میان عجیل شاہدین حایوں نے خوب کہا ہے۔

مرا دین جب میری بڑائی نہ ہوئی کہ گئے کہنے یہ بھول قیدیل میں رہ گئے گھر کیو لہیں جاتیں  
اقبال ستارے کو مخاطب کر کے کہتا ہے۔

قمر کا خوف کہ ہے خطرہ تجھ کو ہاں حسن کی کیا لگنی جگر تجھ کو  
شاعر کو نہ کہ لٹ جانے کا ہے ڈر تجھ کو ہے کیا ہر اس فنا صورت شہر تجھ کو  
زمین سے دور دیا آسمان نے گھر تجھ کو مثال ماہ اڑھائی قبائے زر تجھ کو۔

غضب ہے پھر تری نفی سے جان ڈرتی ہے

تمام رات تری کا پہننے گزرتی ہے

ایک اور شعر ہے اور خوب شعر ہے۔

پہلے لے کے یہ کہتا ہے جین کا بنو دیکھنا دیکھنا اس سمت کو جاتی ہو نسیم!  
ہر شخص ان تشابہ سے لطف اندوز نہیں ہو سکتا، اور نہ ہر ذہن اس مشابہت  
الفاظ کا ادراک کر سکتا ہے جو شعر نے ان اشعار میں بیان کی ہے۔ صرف شاعر کا  
آفاق گیر خیال ان تک پہنچ سکتا ہے اور اسی کی آنکھ ان مشابہتوں کو دیکھ سکتی ہے۔  
نشے کی وجہ سے ستوں کی حالت پر شیشے کا لب ساغر پر نہ دھر کر قہقہہ مارنا، گریہ شبنم پر  
گل کا نسیم کرنا اور صبا اس کے منہ پر تہا بچہ مارنا، اڑھائی کا بھول قیدیل میں رہنا اور  
اس قید کی وجہ سے نہ گھر آجائے راتوں کی تمام رات پہننے کی توجہ، جین کے سبزے  
کا نسیم کی سمت کو جانا، یہ تمام وہ باتیں ہیں جن کو نہ ہر شخص معلوم کر سکتا ہے اور  
نہ ان کے بیان کی قابلیت رکھتا ہے۔ اقبال کہتا ہے۔

اوپر بربورس ہے کم کو ادا ہے تو نقطہ جاذب تاثر کی غماغوں کا بڑی تو  
 کلاسیک کی جاتی ہے کہ یہ نظریہ بہت دواؤں کا ہے۔ لیکن اس شعر کو سمجھ تو صرف وہ شخص  
 ہے جو مسائل طبیعیات سے واقف ہے۔ غریب کو تاثر کی شعاعوں کا نقطہ جاذب کہنا  
 نہایت ہی لطیف اور انوکھا خیال ہے۔

تلازم کی یہی صورت ظرافت کی جان ہے۔ اکثر لطائف میں اسی کی وجہ سے  
 لطف پیدا ہوتا ہے۔ ایک صاحب کہیں سے کہیں پہنچے۔ سٹیشن پر اتر کر ایک  
 ٹانگا کر سٹے پر لیا وہ اپنی منزل مقصود کی طرف روانہ ہوئے۔ ٹانگے والا نہایت خوش  
 واقع ہوا تھا۔ اس نے اپنے ٹانگے کو فیٹوں اور مقموں سے خوب سجا رکھا تھا۔  
 گھوڑا بھی دولہا بنا ہوا تھا۔ ان صاحب کو ٹانگا اور گھوڑا بہت پسند آیا۔ ٹانگے  
 والے سے کہنے لگے ”محبی تمہارا ٹانگا تو بہت عمدہ ہے“ خوب سجا ہوا ہے۔ کہو بیٹے ہو  
 ٹانگے والا کوئی منحہ تھا کہنے لگا ”حضور! ٹانگے کو تو خیر چھوڑ دیجئے، پہلے گھوڑے کی  
 بولی بولنے“ یہ حضرت کھسیا نے ہو کر خاموش ہو گئے۔

اب یہ بات خاص طور پر قابل بیان ہے کہ محرک رابطہ کے مذکور بالا  
 نتائج کی خوبی اگرچہ مشابہت پر موقوف ہے لیکن ان میں دو مرکزی خیالات  
 کی سادہ مشابہت کے علاوہ کچھ اور بھی ہوتا ہے۔ مشابہت مرکزی خیالات میں  
 نہیں بلکہ ان کے اضافات میں ہوتی ہے۔ جس طرح ہم کسی کو بدست دیکھ کر  
 ہنسا کرتے ہیں، اسی طرح شیشہ ہنستا ہے جس طرح ہم ایسے شخص کو طعنہ دیتے ہیں  
 جو کسی کو بلا سبب مارتا ہے، اسی طرح شاعر کہتا ہے کہ اگر گریہ شبنم پر گل جس کا  
 تو صبا کون تھی، کہ اس نے گل کے منہ پہ ٹانچا مارا جس طرح ہم بدتون عید میں رہ کر  
 گھبرا جاتے ہیں، اسی طرح شاعر کے نزدیک مرادوں کو بھی گھبرا جانا چاہئے تھا۔  
 دس طے ہذا اضافت سے چار مراد ایک مرکزی خیال سے دوسرے مرکزی خیال  
 کی طرف انتقال ہے۔ تلازم کی ان ملطف صورتوں یعنی اضافات کی مدد کہ مشابہت  
 کی وجہ سے قائم ہونے والے تلازمات کا وجود ہم کو مجبور کرتا ہے کہ ہم اپنے  
 کالون کے گزشتہ بیان پر ان الفاظ کا اضافہ کریں کہ:- اگر دو مرکزی احوال  
 شعور ب اور ج کے اضافات کسی اور مرکزی احوال ہاویوں کے اضافات کے شائبہ



ہوں؟ تو ب اور ج کے اضافات کے احیاء سے د اور ص کے اضافات کا احیاء ہوگا۔  
 یا مختصراً یہ کہ مشابہ اضافات یا انتقالات ایک دوسرے کا احیا کرتے ہیں۔ ہم اس  
 وقت اس بحث کو اور زیادہ آگے نہیں بڑھا سکتے۔ بعد میں کسی اور مقام پر ہم  
 دیکھیں گے کہ تلازم کی یہی صورت شاعرانہ تخیل کی بنیاد ہے اور یہی علمی بصیرت  
 اور استنتاج کی موقوفہ علیہ ہے۔

تلازم بالقابل کے متعلق بہت زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں۔ یہ اس واقعے  
 پر مبنی ہوتا ہے کہ جو دو خیالات ایک دوسرے سے بہت زیادہ مختلف یا ایک  
 دوسرے کی ضد ہوتے ہیں وہ ایک دوسرے کا احیا کرتے ہیں۔ خوبصورتی سے  
 بدصورتی کا خیال آتا ہے اور نیکی سے بدی کا، سفیدی سے سیاہی کا۔ لیکن ان  
 حالتوں میں مقارنت (یعنی تجزیہ میں گزشتہ تلازم) یا مشابہت کا تعلق بھی ہوتا  
 ہے۔ ہم نے غالباً ایک دیوید کیل شخص اور ایک بونے کو ساتھ ساتھ دیکھا ہے  
 یا ان کے متعلق ہم نے کچھ پڑھا ہے۔ اس کے علاوہ دونوں کے قد انسان کے  
 عام اور معمولی قد کی غیر طبعی صورتیں ہیں۔ یعنی یہ کہ ان میں اس اضافت کی مشابہت  
 ہے۔ خوبصورتی و بدصورتی، نیکی و بدی، سفیدی و سیاہی، چھوٹائی اور بڑائی، یہ  
 وہ الفاظ ہیں جو ہمیشہ ایک دوسرے کے ساتھ ذہن میں آتے ہیں اور اس طرح  
 روزمرہ کی گفتگو میں ان میں تلازم قائم ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ تقابل سے  
 ابتدائی تعلیم میں بہت کام لیا جاتا ہے۔ چنانچہ ”یہ سرخ ہے نہ کہ سبز“ اور ”نیک  
 بچے بنو شرارت مت کرو“ ٹھوس اور واضح میں کیا فرق ہوتا ہے؟ یہ اور اسی  
 قسم کے اور فقرے بچے کے ابتدائی سبقوں میں اکثر آتے ہیں اس طرح ان  
 میں مقارنت کی وجہ سے تلازم قائم ہو جاتا ہے اور مشابہ یا غیر مشابہت  
 کے ادراک کی تربیت ہوتی ہے۔ لہذا اگرچہ اس واقعے سے انکار نہیں ہو سکتا  
 کہ ایک خیال اپنے ضد کا احیا کر سکتا ہے مگر ہم مقارنت یا مماثلت کے علاوہ کسی  
 اور اصول تلازم کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔

ان دونوں اصول میں سے اصول مقارنت کو بلاشبہ زیادہ اولیٰ سمجھنا  
 چاہیے مگر درہنہ زیادہ قطعیت کے ساتھ الفاظ میں بیان ہو سکتا ہے۔ دونوں کے

دو ذون کو شعور کے مرکزی عناصر سے متعلق ہوتا ہے لیکن اس کو نہ بھولنا چاہئے، کہ عام اور معمولی انسانی تجربے میں مرکزی عناصر متضاد و متغیر نہیں سمجھے جاسکتے اور یہ کہ مرکزی عناصر بوجہ دس میں سے کسی عام سلسلے میں سے کسی ایک عنصر کی نوعیت صرف اس عنصر سے متین نہیں ہوتی جو اس سے قبل ہے بلکہ دس کے تحت شعوری اور ممکن ہے کہ زیر شعوری کو لازم بھی اس تعین میں شریک ہوتے ہوں۔ اس کو ہم متبادل لازم کی بحث میں واضح کر چکے ہیں کہ ایک خاص حالت میں مخصوص تلازم کی نوعیت ذہن کی عام تحریک و حالت کے تابع ہوتی ہے۔ میں شریک پر بار بار ہوں کہ ادا دین کرتے ہوئے پائے سے گزرتے ہیں۔ ان میں سے ایک کہتا ہے کہ مجھے حجام کی چنداں پرواہ نہیں ہے اب جو نکر لفظ حجام بہت سے تلازمات رکھتا ہے اس لئے یہ فقرہ میرے لئے بھل رہا جاتا ہے لیکن اس میں غریب نہیں کہ بولنے والے اور سننے والے کے لئے اس فقرے کے کچھ نہ کچھ معنی ضرور تھے۔ ممکن ہے کہ وہ لوگ حیدرآباد کے ہوں اور امرودوں کا کچھ ذکر ہو رہا ہو۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جام حشید کے متعلق کچھ گفتگو ہو رہی ہو۔ ایک اسکاں یہ بھی ہے کہ دونوں زندہ مشرب ہوں اور اس لئے جام و سبکی طرف اشارہ ہو دوسرے وغیرہ۔ میں فیصلہ نہیں کر سکتا کہ ان مختلف معنوں میں سے کون سی معنی بولنے والے کے ذہن میں تھے۔ ان معنوں کا انحصار شعور کی لہر کی اس نوعیت پر ہے جن میں لفظ حجام متعارف ہوا ہے۔ موسم خزاں میں دنیا کا منظر اور ہوتا ہے اور بہار میں دوسرے صبح کے وقت گلستان کا جو نقشہ ہوتا ہے وہ شام کو نہیں ہوتا۔ یہ تمام فرق ہمارے شعور کی لہر کے فرق سے پیدا ہوتا ہے

اسی سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ نفسی لہر کے غالب خیال پر کیفیت جذبی اور مزاج کا بہت اثر ہوتا ہے۔ کیفیت جذبی اور مزاج اس لہر کے جسم کی ملی ترتیب خارجی یا نسبتاً مستقل محال کو ظاہر کرتے ہیں، جسم کی چوٹی پر غالب خیال ہوتا ہے۔ دوسری سوداوی کھفادی اور طبی مزاج میں سے مزاج کا سلسلہ خیالات مختلف ہوتا ہے۔ شعراء کا مزاج سائنس دان کے مزاج سے مختلف ہوتا ہے اور یہ دونوں ایک عالمی کے

مزاج سے مختلف ہوتے ہیں۔ ایک حامی میں تلازم بالماضت بہت قویم ہوتا ہے اور فاعل میں تلازم بالماضت۔ سانس داں اگر نیکل سے بہرہ ور ہے تو وہ بھی تلازم بالماضت کا استعمال کرتا ہے۔ وہ اس کو تلازم بالمقارنت کا تابع یا کم از کم اس کا لازم بناتا ہے۔

آخر میں سوال ہوتا ہے کہ کیا ایک معلومہ حالت شعور کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ کیفیت مجموعی اس حالت شعور سے معین ہوتی ہے جو اس کے قبل تھی؟ یعنی یہ کہ اگر حرف ج ج درمیں سے ہم شعور کے محض مرکزی عناصر نہیں بلکہ مکمل احوال کو ظاہر کریں تو کیا اس کی تعین بالکلید سے ہوتی ہے، ابھی خود اسے ہی دن کی بات ہے، کہ میں شام کے کھانے کے لئے ایک شخص کے ہاں مدعو تھا۔ میری شامت جو آئی تو میں نے کمرے میں داخل ہوتے ہی میزبان سے ایک ایسی بات کہدی جو مجھے نہ کہنی چاہئے تھی۔ کہنے کو تو میں کر گیا لیکن اس قدر شرمندگی ہوئی کہ میزبان کو منہ دکھانے کے قابل نہ رہا۔ دسترخوان پر بیٹھ جانے کے بعد گفتگو کی دہلیزی میں یہ بات میرے لئے کبھی کبھی غیر شعوری ہو جاتی تھی، لیکن خاموشی کے دقوں میں یہ سچر عود کر آتی تھی۔ اس حالت میں یا تو ہم یہ کہتے کہ یہ بات برابر شعور میں رہی اگرچہ مجھ کو اس کا ظم نہ ہوا۔ اس توجہ میں مجھ اور نقائص کے ایک نقص یہ ہے کہ یہ خود اپنی نقیض ہے۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ حالت شعور سبکی طور پر سابق حالت شعور سے معین نہیں ہوئی۔ لیکن اس واقعے کی بہترین توجیہ یہ ہے کہ گفتگو کے دوران میں یہ بات بعض اور قوی تر اور معروضات شعور سے مغلوب ہو کر خارج از عارضہ زیر شعوری حصہ میں رہی۔ اگر یہ صحیح ہے تو شعور کے مرکزی عنصر کی تعین کے ضمن طبعی طریقے ہیں۔

(۱) ان محنی اضطرابات کے تعلق سے جو ادلی تلجج میں خارجی مہیج سے معین ہوتے ہیں۔

(۲) ان محنی اضطرابات کے تعلق سے جو سابق قالب یا نیم قالب اضطرابات سے معین ہوتے ہیں۔ اور یہ قالب یا نیم قالب اضطرابات علی الترتیب شعور یا غیر شعور سے متلازم ہوتے ہیں۔

(۳) ان ہی اضطرابات کے تعلق سے جو سابق تحت غالب اضطرابات سے معین ہوتے ہیں، اور یہ تحت غالب اضطرابات شعور کے ساتھ تلازم نہیں ہوتے، یا ان کے نفسی متلزمات زیر شعور میں ہوتے ہیں۔

عقیدہ جبریت کے مطابق ہر طبعی حالت شعور ان تینوں طریقوں میں سے کسی ایک یا زیادہ طریقے سے معین ہوتی ہے ڈاکٹر شائٹ اپنی کتاب مینٹل آف مائیکالوجی میں لکھتا ہے ”ہر نفسی حرکت میں کسی نہ کسی قسم کا تلازم اور اعداد شامل ہوتا ہے۔ مسلک جلازیت کی صرف اتنی ہی بات قابل قبول ہے۔ اس کا نقص یہ ہے کہ اس نے تمام عمل کو خالصتاً حیاتی بنا دیا ہے، اور نفسی تعامل کے تمام طریقوں کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس کا دعویٰ ہے کہ اس حیاتی عمل کے نتائج بالکل نئے ہوتے ہیں، نہ کہ گزشتہ نتائج کی محض نقل“

کہا جاسکتا ہے کہ قانون تلازم بالمقارنت ان شرائط احیا کا کلی بیان ہے جو تجربے کی تکنیک کے لئے لازمی ہیں لیکن ان کے ساتھ ان قوانین کو بھی شامل کرنا چاہئے جن پر وہ ترکیب مشروط ہے جو نفسیاتی تحقیق میں داخل ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے قانون تلازم کے بیان میں ”مشابہ ذیلی حالات کے تحت“ کا جملہ اضافہ کرنا ضروری ہوا کرتا ہے۔ جب ڈاکٹر شائٹ کہتا ہے کہ تلازم کا اساسی اصول صحیح اور اصلی معنوں میں مقارنت نہیں بلکہ دلچسپی کا تسلسل ہے تو وہ انہیں ذیلی حالات پر روز دیتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ دلچسپی شعور کے مرکز اور حاشے کے تعلق کی حیثیت جمی کا دوسرا نام ہے۔ تلازم بالمقارنت میں (جس پر ہم اس باب کے آخری حصے میں بحث کرتے رہے ہیں) ذیلی حالات غالب ہو جاتے ہیں۔ اب بھی ذیلی حالات تجربے اور علم کے حاصل کے مناسب حصہ ہیں اور ذہنی ترقی کا درجہ جس قدر بلند ہوگا، اُس قدر ترقی کو متغیر کرنے اور براہ راست و بلا واسطہ تلازم کے اثرات کو چھپانے کے لئے یہ اتنا ہی اہم بھی ہوگا۔

# پانچویں

## حیوانات میں تلازمہ خیالات

اس میں کسی کو کام نہیں ہو سکتا کہ انسانوں کی طرح حیوانات میں بھی شعور کی اہم ہوتی ہے۔ حیوانات سے میری مراد ریڑھ دار حیوانات ہیں اور جیسا کہ میں پہلے بھی کہ چکا ہوں نفسیات متقابلہ کے ابتدائی رسالے میں میں اپنی توجہ کو انہیں تک محدود رکھوں گا۔ دودھ پلانے والے جانوروں اور پرندوں اور بد پرہ ادنیٰ ریتلے گنے والے جانوروں اور پھلیوں میں احساسی ساز و سامان اور دماغی ساخت کا اشتراک ہوتا ہے۔ جانوروں کی یہ تمام صورتیں عالم حیوانی کی ایک بڑی شلخ سے تعلق رکھتی ہیں۔ اور اگر ہم ارتقا کو حیاتیات اور نفسیات کی نشریات کے لئے صحیح اساس تسلیم کرتے ہیں تو ہم یہ نتیجہ نکالنے کے مجاز ہیں کہ نفسی نوعیت اور نفسیاتی اعمال کا خلیج جیسی آلات اور ان کے مصنوعیاتی اعمال کے اشتراک کا ہر تہ اور ہر مان ہوتا ہے۔ اگر ہم کسی بلی کو کسی پرندے کا فکار کرتے ہوئے دیکھیں تو ہم اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ پرندے کا ارتسام اس بلی کے شعور کے مرکز میں ہے اور یہ کہ وہ پرندہ ایک بصری میدان کا مرکز ہے جس کا ماحول بلی کے شعور کے حاشیہ پر ہے۔ اسی طرح خود اس کے اپنے اعضا کی حرکات بھی شعور کے حاشیہ پر ہوتی ہیں وہ بلی اپنی حرکات کو نیم شعوری طور پر اس موقع و محل کے مطابق منضبط کرتی ہے۔ یہاں لفظ شعور پر بحث کر کے وقت ضائع نہ کرنا چاہئے۔ بعض شخصیات کا خیال ہے

کہ پوری صحت پیدا کرنے کے لئے ہے یا یوں کہنا چاہئے کہ خود ان کی تعریف کے مطابق ہم کو انسان کے شعور اور حیوانات کے شعور میں امتیاز کرنا چاہئے۔ میں اس کو ہر تشویش کی اس تحدید کی مناسبت عدم مناسبت پر بحث نہ کروں گا۔ میں اس کو ہر جگہ وسیع معنوں میں استعمال کروں گا، اور اس کو دونوں طرح کے شعور پر حاوی سمجھوں گا۔ ہم کو رہے تھے کہ جب بلی پرندے کا شکار کرتی ہے تو ہمارے پاس کافی وجہ اس بات کے باور کرنے کے ہیں کہ اس کے شعور میں بھی مرکزی اور ذیلی دونوں طرح کے عناصر ہوتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ بھی نکالا جاسکتا ہے کہ اگر ضروری معلومات حاصل کرنے کے جو ذرائع ہمارے پاس ہیں وہ موجود صورت کے مقابلے میں زیادہ مناسب و موافق ہوتے تو ہم اس خاص وقت کی حالت شعور کو مخفی کے ذریعہ سے ظاہر کر سکتے۔

لہذا میں مزید بحث کے بغیر یہ فرض کر لوں گا کہ حیوانات زیر تحقیق میں افسانوں کی طرح شعور کے مرکزی اور ذیلی دونوں طرح کے عناصر ہوتے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ ان کے شعور کی ہر انسان کے شعور کی لہر کے کے مقابلے میں لمبایا ترکیب سادہ تر ہو، لیکن اس کے باوجود میں یہ قیاس اختیار کروں گا کہ اس قسم کی لہر موجود ہوتی ہے اور "ارقسام" اور "خیال" کی اصطلاحات کو لہر کے مرکزی اجزاء کے لئے استعمال کروں گا۔ چنانچہ کئے کے پلے کو اس گیند کا اقسام حاصل ہو سکتا ہے جس سے وہ کھیل رہا ہے اور بھوکے کتے کو ایک نہایت لذت زا اور گونستہ دار ہڈی کا خیال ہو سکتا ہے۔

اب اس سے بھی کوئی انکار نہ کریں گا کہ اقسام و رائیدہ ریشوں کے ذریعے اور ادنیٰ کلیج کی وجہ سے مرکز میں آتا ہے۔ لیکن یہ واضح کرنا بہتر ہو گا کہ خیال تلازم کی بنا پر ثانوی کلیج کا نتیجہ ہوتا ہے اگرچہ کوئی شخص شکل ہی ایسا دیکھا جو اس کے ایسا ہونے میں شک کرے۔

میں نے تلازمات کے قیام کے اعتبار سے مطالعے کے لئے چند ایسے مرغی کے چوزوں اور بطخ کے بچوں پر مشاہدات کئے ہیں جو ان دنوں سے مشین سے لگے ذریعے سے لگائے گئے تھے میرے روزانہ چڑ سے چند اقباسات ان کی نویر کو

داخل کریں گے۔ تقریباً اٹھارہ گھنٹے کی عمر کے ایک چوزے نے جلدی جلدی تین مرتبہ  
 بکے بعد دنگ سے اپنے ہی دیر پر چوچ اڑی لیکن پھر سر کو ہلا کر جو چوچ زمین سے رگڑ کر  
 صاف کر لی۔ اس کے دس منٹ بعد اس نے ٹھونگ مارنا شروع کیا، لیکن پھر ذکے  
 قریب پوچھ کر اس کا یہ فعل رک جاتا تھا، اور وہ اپنی چوچ کو زمین سے رگڑتا تھا۔  
 اس کے تھوڑی ہی دیر بعد وہ اس کے قریب آیا اس کو اپنی طرح دیکھا اور پھر چلا گیا۔  
 یہاں ایک بصری ارتسام اور ذوقی ارتسام کے درمیان تلازم قائم ہوا تھا۔ لہذا  
 مقدم الذکر کے دوبارہ پیدا ہونے سے موخر الذکر بطور خیال کے مستحضر ہوا۔ زندگی  
 کے دوسرے دن کی صبح کو میں نے ان چوزوں کے سامنے بیٹھنے برتن میں پانی رکھا،  
 لیکن انہوں نے اس کی طرف توجہ نہ کی۔ اکثر تو اس میں سے جو گزرے اور  
 باوجود اس کے ان کو اس کا علم نہ ہوا۔ لیکن کچھ ہی دیر بعد ایک چوزہ اس میں کھڑا  
 ہوا تھا کہ اس نے چوزوں کی عادت کے مطابق اپنے ہی بیجوں پر ٹھونگ ماری،  
 اور فوراً سر کو اوجھڑا کر کے اپنے مخصوص طریقے سے کئی بار پانی پیا۔ ایک اور چوزہ برتن  
 کے قریب کھڑا ہوا تھا کہ اس نے کنارے پر ایک بلبہ دیکھا۔ اس پر ٹھونگ ماری  
 اور پانی پینا شروع کیا۔ باقیوں نے بظاہر محض تقلید میں پینے کا فعل کیا۔ اس کے  
 کچھ دیر بعد ایک چوزہ اتفاقاً دوڑتا ہوا پانی میں سے گزرا۔ یہ معاً پانی میں کھڑا ہو گیا  
 اور پینا شروع کر دیا۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ پاؤں تر ہونے سے پینے کے فعل کا  
 خیال آیا، کیونکہ یہ دونوں تجربات مقارنت کی وجہ سے متلازم ہو چکے تھے۔ ایک  
 چوزہ جس کی عمر تین یا چار دن کی تھی، خند کی لمبی پر جھپٹا، اور اسے لے بھاگا، مگر  
 تھوڑی ہی دور جا کر اس کو جھوڑ دیا، بار بار تیزی سے اپنا سر ہلایا اور جو چوچ کو بہت  
 دفعہ زمین سے دگڑ کر صاف کیا۔ میرا خیال ہے کہ اس کو کھٹی نے ڈنگ نہیں مارا۔  
 اغلب یہ ہے کہ اس نے زہر کو محسوس کر کے ایسا کیا۔ بہر کیف وہ چند منٹ  
 بعد ہی پھر ہشاش بشاش اور نئے تجربات کے حصول میں مشغول ہو گیا۔ اس کے  
 بعد بھی اگرچہ وہ دو یا تین مرتبہ اس کے پاس سے گزرا، لیکن اس کو چوچ میں  
 بکڑنے کی اس نے ہمت نہ کی۔ یہاں ایک ہی تجربے کی بنا پر کم از کم عارضی طور پر  
 ایک تلازم قائم ہوا۔ پھر اسی طرح اور بد مزہ کیڑے اس کے سامنے ڈالے گئے،

اور ہر دفعہ عجیب و غریب شکل اور برے مزے میں بہت جلدی تلازم قائم ہوا، اور ہر مرتبہ بھری ارتسام بد مزگی کے احسا کا باعث ہوا۔

ہم انسان ہیں، ہماری ذہنی زندگی ان تصورات کی آب و ہوا میں بسر ہو رہی ہے جو انسانوں کے لئے مخصوص ہیں۔ اسی وجہ سے، ادنیٰ طور پر ہم بھی انہیں تصورات کو استعمال کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ ان مباحث میں اس سیلان کی وجہ یہ جو غلطی پیدا ہونے کا احتمال ہے اس سے ہم کو متنبہ رہنا چاہئے۔ ہم شہد کی مکھی کو "شے" کہتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ اس "شے" کی ایک خاص شکل و صورت ہے، اور یہ کہ جو جزوہ اس کو چونچ میں پکڑتا ہے اس کے لئے اس کا ایک خاص مزہ ہے جب ہم کہتے ہیں کہ جو جزوہ کا ذہن ایک خاص شکل و صورت اور ذائقے میں تلازم قائم کر لیتا ہے تو ہم معیار فرض کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں کہ دو یا تین دن کا جزوہ شے اس کی شکل و صورت اور اس کے مزے میں امتیاز کرتا ہے اور اس کی شکل و صورت اور مزے کو قابل امتیاز اور ممتاز و صاف سمجھ کر ان میں تلازم قائم کر لیتا ہے۔ انیاد اور اد صاف پرتو میں بعد میں کہیں بحث کروں گا، بدست ہم کو چاہئے کہ ہم نہایت شدت سے ان کو اپنے ذہن سے خارج کر دیں۔ مکھی کا بھری ارتسام ایک سادہ اور بلا واسطہ تجربے کا ایک ٹکڑا ہے اور جو ذائقہ اس کے بعد محسوس ہوتا ہے، وہ بھی اسی طرح کے سادہ اور بلا واسطہ تجربے کا ایک ٹکڑا ہے۔ بعد میں جب مکھی کو دیکھ کر اس کے مزے کا خیال آتا ہے تو عمل صرف اس قدر ہوتا ہے کہ تجربے کے ایک ٹکڑے کا احضار دوسرے ٹکڑے کا احتضار کرتا ہے۔ جزوہ اشیاء یا اد صاف کے متعلق اپنا وقت ضائع نہیں کرتا۔ اس کی سادہ زندگی کی عملی ضروریات کے لئے اسی تجربہ ہی کفایت کرتا ہے۔

حیوانی نفسیات کے طالب علم کے لئے منجملہ اور بڑی دقتوں کے ایک یہ بھی ہے کہ جس زبان میں اس کو حیوانات کے ذہنی اعمال کو بیان کرنا پڑتا ہے، اور جس زبان میں ان اعمال کی تشریح کرنی پڑتی ہے وہ تخلیقی فکر کے نتائج کی بڑی تعداد بد شکل ہے۔ اس کو ایسے جملے استعمال کرنے پڑتے ہیں جو تحلیل پر دال ہوتے ہیں، اور جن تجربات کی تحلیل میں وہ یہ جملے استعمال کرتا ہے وہ تحلیل سے محروم ہوتے ہیں۔



شواہد ہم شہد کی کھمی کے ذائقے کا ذکر کرتے ہیں اس کی دلالت یہ ہے کہ ذائقہ کھمی کا خاصہ ہوا اور کھمی اس خاصے کی حامل ہو اور یہ کہ دونوں قابل امتیاز ہیں۔ جو نکتہ چین اور زبردہ مگر حضرات کہ منصف کے خیال کی خامیوں کو چھوڑ کر اس کی زبان کی لغزشوں کی گرفت کرتے ہیں، وہ اپنی کامیابیوں کی فہرست میں ایک اور کامیابی کا یہ کہ کرنا ضاقر کر سکتے ہیں کہ جو زبان معصفا استعمال کر رہا ہے، اسی سے اس کے دعوئی کا ابطال ہوتا ہے۔ وہ بیان تو یہ کرتا ہے کہ حیوانات میں تحلیل کی قابلیت نہیں ہوتی، لیکن جس زبان میں وہ ان کے ذہنی اعمال کو بیان کرتا ہے، اس میں شاذ ہی کوئی جملہ ایسا ہوتا ہو گا جس سے ان میں اس تحلیل کی قابلیت مترشح نہ ہوتی ہو۔ میں چاہتا ہوں کہ تارئین سند جہ ذیل باتوں کو بخوبی ذہن نشین کر لیں (۱) ہماری زبان تحلیل کے نتائج سے بھری پڑی ہے (۲) یہ تحلیل انسان کے ہاتھوں ہوئی ہے۔ جو زبان کا موجود استعمال کرنے والا ہے (۳) زبان چونکہ نتائج تحلیل سے بھری ہوئی ہے، اس لئے ذہنی اعمال کو ابتدائی غیر محلل صورت میں بیان کرنا اور تحلیل صورت کے جلوں کے استعمال سے کچھ تقریباً ناممکن ہے۔ اور (۴) ان تحلیل جلوں کے استعمال سے یہ بدبھنا چاہئے کہ حیوانات میں تحلیل کی قابلیت ہوتی ہے۔ جس چیز کو ہم شہد کی کھمی کا ذائقہ کہتے ہیں، وہ اس چوزے کے لئے ایک بسیط، بلا واسطہ اور غیر مکمل تجربے کا ایک نمونہ ہے۔

یہ کام ایک جملہ سہ سہ تھا۔ ہم اب پھر اپنی اصلی بحث کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ میں ان چیزوں اور سطح کے بچوں کی روزانہ ترقی کو خاص طور پر نگاہ میں رکھتا تھا۔ مجھ کو یہ معلوم کر کے حیرت ہوئی کہ اگرچہ یہ بعض حرکات کرنے کی مورد فی قابلیت اپنے ساتھ دنیا میں لاتے ہیں، لیکن ان کا تمام تجربہ یہاں تک کہ ان حرکات کے کرنے کا تجربہ بچہ ذاتی اکتساب کا نتیجہ ہو تا ہے اور یہ کہ یہ تجربہ صرف تلازم کی وجہ سے قیمتی بنتا ہے۔ تلازمات ہی کے قیام کی وجہ سے تجربہ افعال کی رہنمائی، اور مسلمات زندگی کے انصرام کی بنیاد بنتا ہے۔ چنانچہ جب بصری اور ذوقی ارتسامات میں تلازمات قائم ہو جاتے ہیں تو وہ چوہہ، ماکولات وغیرہ ماکولات میں فرق کرنا سیکھتا ہے۔ شروع شروع میں وہ ہر اس چھوٹی سی چیز پر ٹھونگ مارتا ہے جس پر

اس کی نگاہ پڑتی ہے۔ اپنی زندگی کے شروع شروع کے گھنٹوں اور دنوں میں وہ ان تلازمات کو قائم کرتا ہے جو زندگی گزارنے کے لئے بہت زیادہ عملی قیمت رکھتے ہیں۔ اس کا ماحول سادہ ہوتا ہے اور اس کے تلازمات بلا واسطہ اور کثیر اور قوی۔ اس کا تجویز ہوتا ہے کہ ہفتے عشرے کے بعد وہ ایک نہایت چست چالاک چھوٹا سا پرندہ بن جاتا ہے۔

لیکن جہاں تک میں معلوم سکادوں کوئی تشفی بخش شہادت موروثی تجربے کے وجود کی نہیں کیونکہ ہر صورت میں یہ تلازمات ذاتی طور پر اکتساب کئے جاتے ہیں۔ تاہم میرے خیال میں یہ بہت زیادہ اقلب ہے کہ ان تلازمات کے قائم ہونے کے لئے موروثی سہولتیں ضرورتی ہیں۔ میرا مطلب یہ ہے کہ محض انصاف کرہ جات میں غالباً ایسے بعضی حصہ پائے جاتے ہیں جو بصری اور ذوقی اقسام کے درمیان تلازم قائم ہونے میں سہولت پیدا کرتے ہیں۔ موروثی صرف وہ آلہ ہوتا ہے جس سے کوئی تلازم قائم ہو سکتا ہے اور اکتسابی وہ خاص تلازم ہوتا ہے جو قائم کیا جاتا ہے۔ میرے جوتے میرے ہاتھ کی حرارت سے بہت سرور ہوتے تھے اور جب میں اپنا ہاتھ ان کی طرف بھلاتا تھا تو وہ دوڑ کر آتے تھے اور رکھلی سطحی میں بیٹھ جاتے تھے میرے نزدیک یہ اس تلازم کی مثال ہے جو اس خاص صورت میں موروثی نہیں ہو سکتا بلکہ اس کو ہر فرد اپنے لئے اکتساب کر لے۔

یہاں میں صبح کے دو بجوں میں تلازم کی ایک دلچسپ مثال بیان کرتا ہوں میں ہر روز صبح کو ایک مقدمہ وقت بران کے سامنے ایک سیاہ پتھالی میں ایک تھیلہ برتن پانی سے بھر کر رکھا کرتا تھا۔ وہ بچے اس کی طرف دوڑتے تھے اس میں سے پانی پیتے تھے اس کے اندر بیٹھتے اور نہاتے تھے چھٹی صبح کو میں نے یہ برتن نوڑ رکھے لیکن ان میں پانی نہ ڈالا۔ وہ حسب عادت اس کی طرف دوڑے۔ برتن سے جو پانی رگڑا میں گویا پانی کو بھلی ہے ہیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے اپنے کی تمام مخصوص حرکات میں۔ وہ خالی برتن میں بیٹھے کو اپنی غصی دمول کو ڈایا اور خیالی پانی اپنی کمرول پر بھینکے رہے۔ ان کا یہ تمام فعل دس منٹ تک جاری رہا، لیکن رفتہ رفتہ ان کی حرکات سست پڑتی گئیں۔ اس کے بعد میں نے اس برتن میں پانی

ڈال دیا۔ اگلی صبح کو میں نے پھر یہی تجربہ دہرایا، وہ پھر اس برتن کی طرف دوڑے  
 اس میں بیٹھے اور پینے کے لئے پانی کی تلاش کرنے لگے۔ تین یا زیادہ منٹ کے  
 بعد وہ چلے گئے، لیکن جب میں نے برتن میں پانی ڈالا تو پھر سب کے سب دوڑ  
 گئے۔ اس سے اگلی صبح کو پھر انہوں نے پانی تلاش کر لیا، اور جلد ہی یہی سب بھاگ گئے۔  
 یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مرغی کے یہ چوزے، اور بلخ کے یہ بچے، جن پر میں نے  
 اختبارات کئے تھے، انہیں کے ذریعے سے نکالے گئے تھے، اور اس لئے اس نعمت  
 سے محروم تھے، جس کو ہماری دنیا میں ماں کہتے ہیں۔ اس محرومی کی وجہ سے جو کچھ  
 معلومات انہوں نے اپنی اس چھوٹی سی دنیا کے متعلق حاصل کیں، وہ خود ان کی ذاتی  
 کوششوں کا نتیجہ تھیں۔ عام حالات میں وہ اپنی ماں سے بہت کچھ ہدایت لے سکتے  
 تھے، اور اس طرح اپنے ذریعے کی روایات، رسم و آداب، جو سیکھتے تھے۔ لیکن  
 وہ مٹین بچہ تو کیا اس کی ماں بھی تلازمات کے قائم کرنے میں کچھ مدد کر سکتی تھی،  
 کیونکہ اس اور ایک حد تک اپنے اور انہائے جنس کی تقلید سے تجربات حاصل  
 کرنے میں ان کو بہت مدد ملتی۔ مجھے افسوس ہے کہ میں یہ معلوم نہ کر سکا کہ وہ  
 اپنے اور ہم مردوں سے کسی طرح فرد فرد کتر تو نہیں، اگرچہ اس میں شک نہیں،  
 کہ بعض معمولی باتوں میں ان کا تجربہ ناقص تھا، لیکن یہ نقص کچھ ایسا نمایاں نہ تھا۔  
 لہذا حیوانات کے اوائل عمر میں خیالات کے تلازم کی اہمیت میں مبالغہ کرنا  
 بہت کم ہے۔ یہ وہ ذریعہ اور واحد ذریعہ ہے جس سے تجربہ فعل کی رہنمائی کرتا  
 ہے۔ تجربہ خواہ کتنی ہی مرتبہ کیوں نہ دہرایا جائے یہ رہنمائی کے لئے اس وقت تک  
 بے کار ہوتا ہے، جب تک کہ تلازمات قائم نہیں ہوتے۔ اگر ایک چوزہ چالیس  
 مرتبہ شہد کی مکھی کو چنچ میں لے، اور ہر مرتبہ اس کو بد مذاپہ لے، تو یہ تجربہ عملی حیثیت  
 سے اس کے لئے بالکل بے کار ہو گا، مگر قطعاً اس مکھی کو دیکھتے ہی اس کی بد مزگی  
 کا خیال نہ آجائے، قبل اس کے کہ وہ اس کو اپنی چنچ میں لے۔ اور یہ یاد رکھنا  
 چاہئے کہ ماں کی نگہداشت اور احتیاط اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کر سکتی، کہ  
 تلازمات کے قائم کرنے میں بچہ کی رہنمائی کرے۔ تلازمی روابط عموماً غرضی طور پر قائم  
 نہیں ہو سکتے۔ لہذا ان کی نگہداشت کسی قدر کم اور طویل المدت کیوں نہ ہو

یہ ملازمت ہر فرد خود اپنی رہنمائی کے لئے اپنے آپ قائم کرتا ہے +  
 میں نے اس نتیجے تک پہنچنے کی غرض سے یہ اختبارات و مشاہدات  
 چندوں پر اس وجہ سے کئے ہیں کہ ان میں تلازمی رابطہ کے قیام کی آسانی سے نگرانی  
 ہو سکتی ہے۔ لیکن اسی قسم کے واقعات ہر جانور کے بچے میں مشاہدہ کئے جاسکتے ہیں،  
 اور اس میں شبہ کی گنجائش نہیں کہ صرف وہ ملازمت تجربے کے ساتھ پیوست  
 ہوتے ہیں جن کے تلازمی روابط ڈھیلے پڑ جائے کی صورت میں (جیسا کہ انسانوں  
 اور حیوانوں میں اکثر ہوا کرتا ہے) بار بار قائم ہونے کا احتمال ہوتا ہے۔ پھر یہ تجربے  
 کے ساتھ پیوست بھی اس طرح ہوتے ہیں کہ محسوس نہیں ہوتے۔ ایک اتفاقی  
 قوزم کی عمر صرف ایک لمحہ ہو سکتی ہے۔ لیکن اس کے بعد بھی کم و بیش سرعت  
 کے ساتھ غالب ہو جاتا ہے۔ میں ایک کتے پر تجربے کر رہا تھا اور جھنگے یا جھاڑیوں  
 کے تنگ راستوں وغیرہ سے لکڑی لانے میں اس کی عقل کی آزمائش کر رہا تھا جب  
 میں اس لکڑی کو جھنگے کی دوسری طرف بھیجتا ہے، تو وہ اس کو لانے کا بہت  
 شوق ظاہر کرتا تھا، لیکن جھاڑی کے سوراخ تک پہنچنے کے لئے اس کو کچھ اور  
 جھاڑیوں میں سے گزرنے پڑتا تھا اور یہاں اس کے کانٹے چبھتے تھے۔ لہذا وہ لکڑی  
 کو چھوڑ کر گھاس پر لوٹنے لگتا تھا میں خود جا کر وہ لکڑی لے آیا، کتے کو بلا یا، پیار کیا  
 اور وہ لکڑی بچہ پھینک دی۔ وہ اس کے پیچھے بچا، لیکن لکڑی کو زمین پر دیکھتے ہی پلٹ  
 گیا، اور اس کے بعد کبھی طرح اس کو پھرنے کی طرف مائل نہ ہوا۔ میں نے  
 ایک اور لکڑی توڑی اور اس کو پھینکا تو وہ دوبار بار اس کو اٹھا کر لایا۔ لیکن جب  
 کسی میں پہلی لکڑی پھینکتا، تو وہ اس کو باوجود مار کھانے کے اٹھا کر نہ لاتا۔ یہاں  
 اس لکڑی کی عقل و صورت اور کانٹوں کی جھنڈی ایک عارضی تلازم قائم ہو گیا تھا۔  
 لیکن یہ عین عارضی تھا۔ اس کے بعد میں اس کو اپنے ساتھ سیر کے لئے لے گیا، اور  
 پانچ چھیل کے چکر کے بعد آدھ گھنٹے میں اسی میدان میں واپس لایا اور پہلی لکڑی پھینکی۔  
 وہ اس کے پیچھے دوڑا اور حال اس کو اٹھا لایا جھاڑیوں کے کانٹوں کی  
 تکلیف ختم ہو چکی تھی، اور اس کے ساتھ ہی تلازم بھی نابود ہو گیا۔  
 اسی کتے میں تلازم کی ایک اور مثال قابل بیان ہے۔ میں لکڑی پھینکتا تھا،

تو وہ اس کو اٹھلا-اٹھا لیکن اگر گیند یا کوئی اور گول چیز پھینکتا تھا تو گولیوں کے ساتھ اس کو دھکیبھی نہ جیتی تھی۔ اگر تیس گیند کو جب میں ڈال کر گولی پھینکتا تھا تو وہ نالہ سے زائد یہ کرتا تھا کہ اس کے پیچھے تھوڑی دیر تک بھاگتا اور پھر واپس اگر مجھ سے گیند کا مطالبہ کرتا۔ اس کے بعد میں نے مندرجہ ذیل تجربہ کیا:- میں نے ایک بڑا ناگیند جس کو اس نے اتنا چاہا یا اتنا گراں گراں اس کو بھیجا تھا، جب میں ڈالا اور اس کو ساتھ لے کر میرے لئے نکلا۔ رستے بھر میں گولیاں توڑ توڑ کر پھینکتا رہا، اور وہ لاٹا رہا۔ اس کے بعد میں نے اپنا اتنا جب میں ڈالا گیند کو ٹٹولا اور اسی اتنا کو اس کے سر پر چیرا۔ اس نے میرے ہاتھ کو سونچکھا۔ اس کے بعد میں نے ایک لکڑی پھینکی کچھ دور تو وہ اس کے پیچھے بھاگا۔ لیکن پھر اگر میرے پاس کھڑا ہو گیا۔ یہاں گیند بڑی سے اس کو گیند کے پیچھے بھاگتا یا داکھا لیکن لکڑی کے ساتھ اب وہ کبھی باقی نہ رہی تھی۔

میرا خیال ہے کہ کبھی راستوں سے تھک کر قیام سے اُن تجربات کے خاک کچ کی تو یہ میں مدد ملنی محسوس کرتا ہوں۔ ان تجربوں پر کہ میں ان تجربوں کا خیال مجھ کو دلچسپی کے ان تجربوں سے آیا، جن کا اس نے اپنے ایک مضمون میں ذکر کیا ہے۔ صابون کے بلبے اڑا کر لکڑی کو ان کا تعاقب کرنے کی ترغیب دی جاتی ہے۔ جب کہ ان بلبوں کو اپنی ناک یا اپنے پتوں سے پھیرتے ہیں تو یہ پھوٹ جاتے ہیں۔ اکثر صورتوں میں تو کہتے بلبوں کی طرف مقلقت ہی نہیں ہوتے، اور جب بلبہ پھوٹتا ہے تو حیرت یا کسی اور جذبے کی علامات ان پر طاری ہوتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ وہ اس فعل کو بہت حقیر سمجھتا ہے۔ لیکن بعض اوقات جب وہ کہتا اس بلبے کو اپنی ناک سے پھوٹتا ہے تو وہ اپنا سر ملاتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کو تکلیف ہو رہی ہے۔ صرف ایک صورت میں میں نے نمایاں اثر معلوم کیا ہے۔ یہ کہ بلبے کے پھوٹنے کے بعد کرسیوں کے نیچے جا چھپتا اور پھر باوجود ترغیب کے بلبوں کے پاس نہ پھینکتا۔ اگر ہم میں سے کوئی اپنی ناک سے بلبے

کو پھوڑے تو نتیجہ عجیب و غریب ہوتا ہے۔ ایک طرف تو سچوٹے کا احساس ہوتا ہے اور دوسری طرف ناک میں صابون کی بو کی ایک بڑی مقدار پہنچتی ہے۔ ہلکی اتنی بڑی مقدار اس حیوان کو تو مزور ہے مین کر دیتی جن کی قوت مشامہ تیز ہے۔ مجھے حیرت ہے کہ اکثر کتے اس اثر کی طرف متفت نہیں ہوتے، اگر چہ جیسا کہ میں نے پہلے بھی کہا ہے وہ تکلیف کی علامات مزور ظاہر کرتے ہیں۔ لیکن میرا خیال ہے کہ جو کتا کرسیوں کے نیچے جا چھپا تھا اس کی حالت میں کوئی ملازم کام کر رہا تھا کیونکہ اس کو نہلائے جانے سے سخت نفرت تھی، اور جب نہانے کا وقت لگتا تھا تو اس کو کھینچ کر باہر نکالتا تھا۔ تمام بوؤں میں سے صابون کی بو کے متلادات اس کے لئے بہت زیادہ ناخوشگوار تھے۔ لیکن یہ محض اتفاق ہو سکتا تھا کیونکہ میں نے اکثر کتوں پر یہی تجربہ کیا ہے اور ان پر اس قسم کی علامات کبھی طاری نہ ہوئیں، حالانکہ وہ بھی نہلائے جانے سے ڈرتے تھے۔ انہیں میں سے ایک کتے کو میں نے دیکھا کہ وہ صابون کو جانتا تھا اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ ان کو پسند کر لے۔ اس کی ناک نے مجھے بتایا ہے کہ وہ کتا صابون کو بہت مرغوب رکھتا تھا اور نہانے کے بعد اپنے تمام بدن کو چاٹتا ہے۔ دھوئیں نے اپنے کتے پر اس کے اثرات کی جو توجیہ کی ہے اس سے میں متفق نہیں۔ اس کا قول ہے کہ وہ کتا نہلائے جانے سے نفرت کرتا تھا لہذا جس ملازم کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے وہ نامکن نہیں۔

حیوانات میں ملازم کی مثالوں سے منہوں کے منہ سیاہ کئے جاسکتے ہیں۔ لیکن بہتر یہی ہے کہ اور مثالوں کا قارئین خود اسے تجربے سے انداز کر لیں۔ اگر انہیں جانوروں سے کبھی ہے تو ان کو ان مثالوں کی تلاش میں وقت نہ ہوگی۔ یہ تو ظاہر ہے کہ ان میں ملازم کا وجود صرف اس وقت معلوم کیا جاسکتا ہے جب وہ خیال جن کا اس کی وجہ سے احیا ہوا ہے اپنے آپ کو افعال کی صورت میں تبدیل کر لے۔ ہم اپنے پالتو جانوروں کو سدھاتے ہیں۔ اس سدھانے میں دراصل ہم بعض متلادات قائم کرتے ہیں۔ اس طرح کسی لفظ اشارے یا علامت سے مناسب فعل صادر ہو جاتا ہے۔ جن لوگوں کو جانوروں کے سدھانے کا اتفاق ہوا ہے وہ جانتے ہیں کہ ملازمی روابط کے قائم کرنے میں ہولت و سرعت کے

لحاظ سے حیوانات کس قدر مختلف ہوتے ہیں۔ پھر جب یہ رد اہل ایک دفعہ قائم ہو جاتے ہیں تو ان کے استعمال و شبابت کے لحاظ سے بھی حیوانات میں اختلاف ہوتا ہے۔ تلازمات کے قیام کی مزید شہادت ان واقعات سے پیدا ہوتی ہے جن میں کوئی جانور اپنے اہل سے جنس یا انسان کو اپنی جذبی حالت یا کسی کام کے کئے جانے کی خواہش سے مطلع کرنا ہے۔ جہاں تک میں معلوم کر سکا ہوں جو آوازیں کہہ چوزے نکالتے ہیں وہ یقیناً جلی ہوتی ہیں یعنی یہ کہ وہ خاص خاص جذبی حالتوں کے اظہار کے سورتی طریقے ہیں اور ان میں سے بعض تو خاصی متفرق ہوتی ہیں جو ذوں میں کم از کم جسم کسی آوازیں معلوم کی جاسکتی ہیں۔ اول ایک جلی سیٹی کی ہی آواز جو سیری اور ٹکٹکین کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ آواز اس وقت نکالی جاتی ہے جب کوئی شخص اس کو اپنے ہاتھ میں لیتا ہے۔ دوم۔ ایک مدھم اور ایک طرح کی دہی آواز انتہائی خوشی کے لئے مخصوص ہے۔ یہ آواز اس وقت سنائی دیتی ہے جب کوئی اس کی بیٹھٹھو نکلتا ہے۔ سوم۔ خطرہ کے وقت جو آواز نکالی جاتی ہے، وہ بہت زیادہ مخصوص اور واضح ہوتی ہے۔ یہ آواز دوسرے یا تیسرے دن ہی سے سنائی دینے لگتی ہے۔ اگرچہ ذوں کے سامنے کوئی بڑی سی اور عجیب و غریب چیز پھینک دی جائے تو وہ فوراً یہ آواز نکالتے ہیں۔ چہارم ایک بانسری کی سی آواز جس سے احتیاج و ضرورت کا اظہار ہوتا ہے۔ جب کوئی شخص ان کے پاس جا کر ان کے سامنے دانہ ڈالتا ہے یا ویسے ہی جاکر کھڑا ہو جاتا ہے تو یہ آواز بالعموم بند ہو جاتی ہے۔ پھر چوزے کمرے میں میری موجودگی کے عادی تھے اور جب میں ان کو اکیلا چھوڑ کر کہیں چلا جاتا تھا تو وہ بے چین ہو جاتے تھے اور یہ آواز نکالتے تھے۔ پھر جب کوئی شخص کسی چوزے کو اس کے مرنے کے خلاف پکڑ لیتا ہے تو ایک تیز چول چول کی آواز سنائی دیتی ہے۔ ششم۔ تکلیف کی ایک پیچ پیچ جب کوئی چوزہ اور دل سے پکچر جاسکے تو وہ یہ آواز نکالتا ہے۔ مجھ کو اس میں مطلق شبہ نہیں، کہ ان تمام آوازوں سے اور چوزے اس خاص چوزے کی جذبی کیفیات کا اندازہ کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ ایک عام مفاہدہ ہے کہ خطرے کی آواز جن کر سب کے سب اس مقام پر جمع ہو جاتے ہیں، جہاں سے وہ چوزہ وہ آواز نکال رہا ہے۔

میں ان تلازمات کو اس لئے بیان کر رہا ہوں کہ یہ جہاں تک مجھے علم ہے، موردِ وثقہ تلازمات کی بہترین مثالیں ہیں۔ میں اس بات کی طرف خاص طور پر توجہ منعطف کرانا چاہتا ہوں کہ یہ شروع میں شاذ ہی شخص کی جاتی ہیں۔ یہ آواز ایک خاص جذبہ کی حالت کے ساتھ تلازمہ ہوتی ہے نہ کہ اس خاص تجربے کے ساتھ جس سے وہ جذبہ کی حالت پیدا ہوتی ہے اور اغلب یہ ہے کہ یہ ایک مشاعرہ کی طرف اشارہ کرتی ہے جو کسی طرح بھی محض نہیں۔ یہ ممکن ہے کہ خاص خاص تجربوں کے ساتھ ساتھ ان آوازوں میں مزید فتراتی پیدا ہو جائے، لیکن میں اپنے اس دعوے کے ثبوت میں کوئی شہادت بہم نہ پہنچا سکا۔ حیوانات میں اطلاع دہی کے ذرائع پر اُس کے چل کچھ کہا جائیگا۔ وہیں ہم اس سوال پر بحث کریں گے کہ یہ اطلاع دہی کہاں تک عام جذبہ کی حالات کی ہوتی ہے اور کہاں تک معین ارتسامات یا مخصوص تجربات کی۔

اگلے درجے کے حیوانات کے متعلق تو اس میں شبہ ہی نہیں کہ ہم ان کو اس طرح سداھا سکتے ہیں کہ وہ بعض حرکات سے یہ ظاہر کر دیں کہ وہ خاص خاص کام ہم سے کرنا چاہتے ہیں۔ چونکہ اس سے تلازمات کی شہادت مہیا ہوتی ہے اس لئے میں ایک یا دو مثالیں بیان کرتا ہوں۔ خود میری بلی جب دروازہ کھلوانا چاہتی تھی، تو وہ ہمیشہ دروازہ کی دہلی کو جھپوتی تھی۔ اس نے یہ تلازمہ ایک اتفاقی واقعے کی بنا پر قائم کیا تھا۔ یہ واقعہ صرف اس قدر تھا کہ اس بلی نے ایک مرتبہ کھڑے ہو کر اس دہلی کو جھپو اٹھا۔ جب کبھی وہ بلی اچک کر دہلی کو جھپوتی تھی تو ہم دروازہ کھول دیتے تھے جب وہ بیٹھ کر محض میاؤں میاؤں کرتی تھی تو ہم اس کی طرف التفاف بھی نہ کرتے تھے۔ اس طرح اس فعل کی تلقینی قیمت معین ہو گئی تھی۔ میں جان بیک نے اپنے وان نامی سیاہ کتے کو مطلوبہ اور غیر مطلوبہ کارڈوں میں تیز کرنا سکھایا تھا۔ یہ کارڈ تقریباً دس انچ لمبے اور تین انچ چوڑے تھے، اور ان پر بعض سادہ الفاظ



مثلاً Food یا Out چھپے ہوئے تھے۔ ورنہ نہ صرف ان کو ایک دوسرے سے محفوظ کرنا سیکھا بلکہ اس نے خاص خاص الفاظ کو خاص خاص تجربات کے ساتھ متنازع کرنا بھی سیکھ لیا تھا۔ جب اس کو خوراک یا چائے کی ضرورت ہوتی تو وہ مناسب کارڈ استعمال کرتا تھا اور اس کے بدلے مایکناج پالیتا تھا۔ بارہ دنوں میں ۱۱۳ تجربات میں سے اس نے صرف دو مرتبہ غلطی کی اور ان میں سے ایک یہ تھی کہ بجائے Food کے وہ Door کا کارڈ لے آیا۔ ان تمام تجربات میں اس کو بارہ کارڈوں میں سے ایک کا انتخاب کرنا پڑتا تھا۔ ان دلچسپ تجربات سے تقریبی ملازمت ظاہر ہوتے ہیں اور یہ ملازمت احساسی تجربے میں تیز کرنے کی بہت زیادہ قابلیت پر موقوف ہوتے ہیں۔ ان مثالوں پر میں ایک اور کا اضافہ کرتا ہوں جس کو میں اس سے قبل اپنی کتاب "حیات حیوانی اور عقل" میں بیان کر چکا ہوں۔ جب میں گھیب ٹاؤن کے قریب ایک مقام کے ڈانگی اوسے میں پہنچا تو صلیب نامی ایک کستا شام کے کھانے کے وقت لکھنؤ کے پاس بیٹھ جاتا۔ روٹی سے اس کو نفرت تھی لیکن کبھی کبھی اس کو ایک پڑی ل جاتی تھی لیکن اس پڑی کو کمرے کے اندر کھانے کی اجازت نہ تھی۔ لہذا وہ اس کو لیتا اور دروازے کے پاس جا کر کھڑا ہو جاتا اور ہم میں سے کوئی اسے دروازہ کھول دیتا۔ اس دفعہ اس نے کمرے کے باہر اور کتوں کو بھونکتے ہوئے سنا۔ ان کی آواز سننے ہی اس نے کمرے کا ایک چکر لگا یا اور روٹی کا ایک ٹکڑا جس کو ایک نوکر نے گزارا تھا منہ میں پکڑ کر دروازے کے پاس جا کر کھڑا ہو گیا۔ جب دروازہ کھول دیا گیا تو اس نے روٹی کا ٹکڑا تو پھینک دیا اور باہر بھاگ گیا۔ مختصر یہ کہ پالتو جانوروں پر تجربات کرنے اور ان کی حرکات کا مشاہدہ کرنے سے خیالات کے تلامذہ کی کافی شہادت ہم پہنچتی ہے۔ یہ تلامذات

بالخصوص نئے اور غیر عادی ہوتے ہیں۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ حیوانات کی تمام طبعی زندگی ایسی عبادت جیسا کرتی ہے جو ہماری توجہ کو صرف اس لئے اپنی طرف نہیں کھینچتی کہ وہ بہت عام اور مانوس ہوتی ہے۔ اس عبادت کی طرف توجہ دینے کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ ہم یہ فرض کر لینے کی طرف بہت زیادہ مائل ہیں کہ حیوانات کے تمام افعال جبلت کے مطابق ہوتے ہیں اور ہم اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ تجربے کے ذریعے فردی اکتسابات کی وجہ سے یہ بنیاد کس قدر مفترق ہو جاتی ہے کم و بیش یکساں ماحول میں اور مشترک عادات و حیات کے زیر اثر فردی تجربہ اس قدر یکساں ہو جاتا ہے کہ ایک ہی طرح کے تلازمات پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اس سے اس امر واقعی میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی کہ افراد کے لئے یہ تلازمات فردی اکتساب کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ حیات حیوانی میں اکثر تلازمات تلازمات بالمعاونت ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بات تحقیق کے قابل ہے کہ ان میں انسانوں کی طرح تلازمات بالمعنت بھی ہو سکتے ہیں اگر نہیں۔ ہم کم از کم اس وقت اضافات مدار کے مشابہت کی وجہ سے قائم ہونے والے تلازمات کو خارج از بحث سمجھ سکتے ہیں، کیونکہ ان کا انحصار اضافات کے دور اک پر ہوتا ہے اور میں ایک الگ باب میں اس پر بحث کرنے والا ہوں کہ حیوانات میں اور اک اضافات کی قابلیت ہوتی ہے کہ وہ اس وقت سوال صرف یہ ہے کہ حیوانات کے ذہن میں خیالات کا احیاء تمام بالماہمت کی وجہ سے ہو سکتا ہے یا نہیں! جب میرے جو قریبی شہد کی مکھوں سے زہر کو محض سوئچہ یا کچھ لیا تھا تو میں نے ان کی طرف ایک کھی ایسی پھینکی جو شہد کی مکھی سے بہت مشابہت رکھتی تھی۔ کسی چوڑے نے اس کو چھوئے کی ہمت نہ کی اور اس کے ساتھ ہی خطرے کی آواز بار بار سنائی دی۔ ظاہر ہے کہ ان کا اس سے پرہیز کرنا محض مشابہت کی وجہ سے تھا، لیکن یہ دوسرا سوال ہے کہ اس دوسری مکھی کو دیکھ کر ان کو شہد کی مکھی کا خیال بھی آیا یا نہیں اور اس کا فیصلہ ہمارے اختیار سے باہر ہے۔ سوال یہ ہے کہ اسی چوڑے کے شعور میں خیالات کا سلسلہ اس طرح تھا کہ (۱) مکھی کا اسی ارشام (۲) شہد کی مکھی کا بصری خیال اور

(۳) نہ ہر کا ذاتی خیال یا کہ (۱) اس خاص کلمی کا بصری ارتسام اور (۲) نہ ہر کا ذاتی خیال؛ دوسرے الفاظ میں کیا اس خاص کلمی کو دیکھ کر اس جوڑے کے دل میں پہلے شہد کی کلمی کا خیال آیا اور اس کے بعد اس کی بد مزگی کا یا اس خاص کلمی کو دیکھتے ہی اس کو معاً بد مزگی کا خیال آیا۔ میرے نزدیک یہ زیادہ قریب قیاس ہے کہ انسانوں کی اصطلاح میں اس جوڑے نے اس خاص کلمی کو غلطی سے شہد کی کلمی سمجھا یعنی یہ کہ وہ خاص کلمی کے ارتسام اور شہد کی کلمی کے گزشتہ ارتسامات میں فرق نہ کر سکا۔

یہ مثال ان تمام حیاتیاتی مظاہر کی قائم مقام ہو سکتی ہے جو نقالی کے زیر عنوان جمع کئے جاتے ہیں۔ نقالی میں مشابہت شامل ہوتی ہے اور ہر حالت میں نقالی کرنے والے حیوان (اس سلسلے میں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ حیاتیاتی نقالی ہے نہ کہ نفسیاتی پہان عدوی تقلید کا تو اسکان ہی نہیں) کو ایک اور قائلہ یہ ہوتا ہے کہ یہ اس صورت کے مشابہ ہے جن میں ناخوشگوار یا مضر رساں صفات پائی جاتی ہیں۔ پھر یہ مشابہت اس قدر ہوتی چاہئے کہ مضر رساں صفت کا بطور احسانی تجربے کے خیال کے احیا ہو جائے۔ اگر کوئی جانور نقالی کرنے والی اور جس کی نقالی کی گئی ہے دونوں صورتوں میں امتیاز کر سکتا ہے تو فائدہ مخم ہو جاتا ہے۔ لہذا اغلب یہ ہے کہ ان مثالوں میں تلازم بالماثلت نہیں ہوتا بلکہ دراصل یہ ایک التباس ہے یعنی یہ کہ نقالی کرنے والی صورت اور جس کی نقالی گئی ہے وہ صورت ایک ہی غیر مضرت ارتسام کا باعث ہوتی ہیں۔ ہم یہاں تک فرض کر سکتے ہیں کہ مودی کیٹیوں کے چمکدار رنگ خاص طور پر اس لئے نشود تاپاتے ہیں کہ ان کی تلیسی قیمت نمایاں ہو جائے۔

لہذا اگر ہم یہ نتیجہ نکالیں جیسا کہ میرے نزدیک ہم کو نکالنا چاہئے کہ نقالی کی مثالیں تلازم بالماثلت کے وجود کی معتبر شہادت نہیں تو حیوانات میں تلازم کی اس صورت کے موجود ہونے کی کوئی تشفی بخش شہادت ہم

نہیں پہنچائی جا سکتی، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ماضیت کی وجہ سے اس قسم کے تلازمات حیوانات کے ذہنی اعمال سے غائب ہوتے ہیں۔ یہ ممکن بلکہ اغلب ہے کہ اس قسم کے تلازمات اکثر قائم ہوتے ہوں۔ ان کے وجود کی شہادت اس کی ہم رسائی میں ہم کو وقت صرف اس وجہ سے ہوتی ہے کہ ان تلازمات کا کوئی عملی فائدہ نہیں۔

ڈاکٹر سٹامٹ نے اپنی کتاب مینٹل آن مسائیکا (وحشی میں معنوں کے اکتساب کے موقع مہیا کرنے کے لئے ذہنی ترقی کے ادنیٰ مدارج میں تلازمات کی اہمیت خوب واضح کی ہے۔ وہ تجربے کے گزشتہ حصوں کے ساتھ نئے حصوں کے شمول کی اہمیت پر بہت زور دیتا ہے۔ ہم نے کہا ہے کہ اگر ایک چوزہ بد مزہ شہد کی مکھی پر ٹھونگ مارنے سے باز رہتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ بھری ارقسام سے ناخوشگوار ذوقی تجربے کے احیا ہوتا ہے۔ اس کے بجائے وہ کہتا ہے کہ شہد کی مکھیوں کو دیکھنے سے اس تمام میلان کا احیا ہوتا ہے جو اس پر ٹھونگ مارنے کو چرسچ میں پکڑنے، اور پھر کراہت کے ساتھ اس کو تھوکنے کا تجربہ پیچھے چھوڑ گیا تھا۔ اس طرح تجربات کے اثرات کا اعادہ ہوتا ہے۔ شہد کی مکھی کے بھری ارقسام کے ساتھ ایک معنی شامل ہو گیا تھا۔ اب یہ ان تمام تجربات کو ظاہر کرتا ہے جو پہلے موقع پر یا اس کے بعد حاصل ہوئے تھے، اور اسی وجہ سے اب اس کو ان تجربات کے دہرانے کی چند ان ضرورت نہیں رہتی۔ گزشتہ تجربے کے کیفیت مجموعی احیا کا یہ ترکیبی تحلیل یقیناً اس زیادہ تفصیلی بیان کے مقابلے میں زیادہ تشفی بخش ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ یہ اس بات کو اور اگے بڑھاتا، اور زیادہ دفاخت سے بیان کرتا ہے جو میرے ذہن میں اس وقت تھی جب میں اس پہرہ گراف کو کھرا ہوا تھا جس میں میں نے حیوانات میں تلازم بالماثلت کے امکان پر غور کیا ہے۔

# باششم

## حافظ

شعور کو ہم نے اس کے غیر ختم اور اس کے بڑھنے والے کیلان کی بنا پر ایک لہر سے تشبیہ دی ہے۔ ہم نے یہ بھی معلوم کیا ہے کہ اس ارتسام یا خیال کے علاوہ جو اس کی چوٹی پر ہوتا ہے اس میں بعض نمودار ہونے والے یا صغریٰ اور بچہ کرنے والے یا غائب ہونے والے یا نزدیکی معنا میں بھی ہوتے ہیں۔ نمودار ہونے کی مدت کا طول مختلف ہوتا ہے اور اس کا اندازہ گل ہے جب کمی آگے جس کے عصبی سرے کسی ہیج کو وصول کرتے ہیں تو واضح شعور فوراً ہی پیدا نہیں ہو جاتا بلکہ اس کے ظہور کے لئے کچھ وقت درکار ہوتا ہے۔ اس وقت کا کچھ حصہ صبح کے درآئندہ عصب سے گزرنے میں صرف ہوتا ہے جو شعور میں نہیں آتا۔ یہ تمام عمل خالصہ عضویاتی ہے۔ لیکن جب اس ہیج کی وجہ سے شعوری مرکز میں فعالیت پیدا ہو جاتی ہے تو شعور میں اس ارتسام کی توضیح کے لئے کم دیش وقت صرف ہوتا ہے۔ یا معیاتی زبان میں یوں کہنا چاہئے کہ کئی اضطراب غلبہ پانے کے لئے وقت چاہتا ہے۔ جو ارتسامات یا خیالات سادہ اور مانوس ہوتے ہیں ان کی توضیح جلد ہی ہو جاتی ہے۔ لیکن جب یہ غف اور غیر مانوس ہوتے ہیں تو توضیح میں بہت زیادہ وقت صرف ہوتا ہے۔ اگر ہم کسی غیر زبان سے خاصی اچھی واقفیت ہے تب بھی اس زبان میں لکھا ہوا ایک صفحہ پڑھنے میں جتنا وقت لگتا ہے وہ اس

وقت کے مقابلے میں بہت زیادہ ہوتا ہے جو ہم اپنی زبان میں لکھے ہوئے صفحے کو پڑھنے میں صرف کرتے ہیں۔ اپنی زبان کے الفاظ کے معنوں کی طرف ہمارا ذہن جلد منتقل ہو جاتا ہے لیکن غیر زبان میں یہ نہیں ہوتا۔ یہاں الفاظ کے معنی بہت دیر میں یاد آتے ہیں یہ خیال رکھنا چاہئے کہ خیالات کی شرح تو وضع کے لحاظ سے افراد بہت مختلف ہوتے ہیں۔ بعض لوگوں کے ہاں تو یہ توجہ طبعاً بہت جلد ہوتی ہے اور بعضوں کے ہاں طبعاً بہت دیر میں۔ اس سے یہ لازمی نتیجہ نہیں نکلتا کہ لوگوں کے خیالات کی توضیح دیر میں ہوتی ہے، وہ بلحاظ ذہن ان لوگوں سے فروتر ہوتے ہیں جو خیالات کی توضیح بہت جلد کر لیتے ہیں۔ لڑکے اور لڑکیوں کی تیز فہمی انہماک و فکر کی ہمیشہ ضامن نہیں ہوتی۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ کسی انسان یا خیال کی شرح تو صحیح (۱) فرد کی ذہنی ساخت (۲) ارتسام یا خیال کی مانوسیت (۳) اور (۴) اس کے اتفاق یا عدم اتفاق کے لئے ضمن میں ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ارتسام یا خیال کی مصلحا حالات صرف اس کیفیت کے لئے استعمال ہو رہی ہیں، جو نفسی لہری چلی پڑے یا شور کے مرکز میں ہوتی ہے۔

نفسی لہر کے گزشتہ حصے میں ارتسامات یا خیالات کا زوال ایک مانوس واقعہ ہے، اور اس کی اہمیت سب سے زیادہ ہے۔ ارتسامات یا خیالات یکدم زائل نہیں ہو جاتے، بلکہ بہت آہستہ آہستہ غائب ہوتے ہیں۔ آسمان پر ایک ستارہ ڈوبتا ہے تو روشنی کی ایک لہر دکھائی دیتی ہے۔ یہ لہر غرقہ بھی ہوتی ہے۔ یہ پیدا اس طرح ہوتی ہے کہ گزشتہ ارتسامات رفتہ رفتہ زائل ہوتے ہیں۔ لہذا وہ سب لہر کا ایک تسلسلہ بن جاتے ہیں۔ ہمارے ارتسامات، وہ خیالات کا تسلسلہ بھی یعنی اسی طرح کا ہوتا ہے۔ اگر شعوری خام فوراً طلوع ہوتے، اور فوراً ہی غروب ہو جاتے تو ہماری ذہنی زندگی اس سے متاثر ہوتی، جس کا ہم کو علم تجربہ ہوتا ہے۔ یہ پہلے دکھایا جا چکا ہے کہ ایک فقرے میں کسی لفظ کے معنی بہت بڑی جھلک سابق الفاظ سے عین ہوتے ہیں۔ لیکن اگر خیال کا طلوع و غروب فوری ہوتا، تو گزشتہ لفظ کسی طرح ہی آئندہ پر اثر نہ کرتا۔ یا ہم زبانی حساب کی مثال لے سکتے ہیں۔ اس میں اگر ہم ایک عمل کے نتائج کو دہرے عمل کی بنیاد نہ بنا سکتے تو ایک معمولی سا سوال حل کرنا بھی ہمارے ناممکن ہو جاتا مگر اس کے برعکس یہ ہے کہ ۱۲۰ میں جمع کر کے حاصل جمع کو ۳۰ سے تقسیم کر داس کا جواب ہم فوراً بتا دیتے ہیں کہ ۴ ہے صرف اس طرح ممکن ہے کہ حاصل جمع ۴ کا خیال ابھی ہمارے شعور میں ہوتا ہے کہ اسے تقسیم کرنے کا خیال آتا ہے۔

اسی تقاطع و تنافس کی وجہ سے اس قسم کے عمل، شعور اور عام فکریں تسلسل ہوتا ہے۔ مختلف ارتسامات یا خیالات، کی شرح زوال غالباً مختلف ہوتی ہے۔ بعض حساسیت تو بہت جلدی زائل ہو جاتے ہیں۔ فرض کرو کہ ایک ہی طرح کے صرفی میٹھ کا سلسلہ چارے کانوں پر پڑتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہم ان آوازوں کو ایک دوسری سے اس وقت تک جھٹھٹھ نہیں کر سکتے جب تک کہ پہلی آواز کا اثر دوسری کے اثر کی پیدا ہونے کے قبل ہی زائل نہ ہو جائے۔ جب یہ احساسی زوال (ہم نے اس اصطلاح کو سادہ یا بیضی حساسیت کے نتائج کے ارتسام کے لئے وضع کیا ہے) صفر ہو، تو ہم ان کے درمیانی وقفہ کو معلوم نہیں کر سکتے۔ یعنی یکے کو دوسرے میں مدغم ہو کر ایک مسلسل آواز بن جاتی ہیں۔ لیکن چونکہ ہم ولتوز نے ثابت کیا ہے کہ ہم ایک ثنائیہ میں ۱۳۲ موسیقی تفریوں کو کم از کم کر سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ پروفیسر کسٹو نے دو برقی شراروں میں امتیاز کیا ہے، در آخری لیکہ ان کے درمیان پہلے ثنائیہ کا وقفہ تھا۔ آگے میں احساسی زوال بہت مست ہوتا ہے۔ اگر دو برقی شراروں کے درمیان پہلے ثنائیہ سے کم کا وقفہ ہو، تو وہ مسلسل معلوم ہوتے ہیں کسی ارتسامات کی صورت میں مثلاً کے کٹا کچ متباہن ہیں، لیکن اغلب یہ ہے کہ اگر ایک ثنائیہ ۲۵ یا ۳۵ ارتسامات سے زائد پیدا ہوتے ہیں، تو وہ مسلسل محسوس ہوتے ہیں۔

ان تمام مثالوں میں جو احساسی ارتسام کہ شعور میں ہے، وہ سادہ ترین نوعیت کا ہے۔ اسی کو ہم اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں کہ یہ اس دماغی اضطراب کا مقابل ہے جو رقبہ میں تنگ اور اتفاق میں کم ہے۔ اور زیادہ متغیر ارتسامات یا خیالات کی شرح زوال کی صحیح پیمائش اس وقت ناممکن ہے۔ یہاں ہم کو مطالعہ باطن، مطالعہ بازوید اور اصلی واقعات پر تکیہ کرنا پڑتا ہے۔ جب ہم ایک پیرنگراف لکھتے یا پڑھتے ہیں، یا جب ہم بولتے ہیں، تو ہم کو لکھنے یا پڑھنے یا بولنے میں اس تمام حصہ کا کم دبیش شعور ہوتا ہے جو ہر گز چمکا ہے۔

اگر کوئی مقرر ایک خاص انداز میں شروع کرے، لیکن غلط پراغ از بدل دیتا ہے، تو ہم اس اختلاف کو بآسانی معلوم کر لیتے ہیں، صرف اس وجہ سے کہ فقرہ کا پہلا انداز بھی ابھی شعور سے خارج نہیں ہوا، جب فقرے لیے لیے ہوتے ہیں اور ان میں جملہائے معترضہ اور دیگر ماضی جلوں کی بھرمار ہوتی ہے تو ختم تک پہنچتے پہنچتے شروع کا حصہ ذہن سے خارج ہو جاتا ہے۔ یہ ہمارا عام اور روزمرہ تجربہ ہے۔ اگر پہلا فقرہ تقریر میں ہے نہ کہ تحریر میں تو یہ تجربہ ادبھی وضع ہو جاتا ہے، لہذا فقرہ پڑھنے میں یہ وقت کم اس لئے ہو جاتی ہے کہ ہم سرسری طور پر پیچھے کی طرف نگاہ کرنے سے زائل شدہ خیالات کا احیا کر سکتے ہیں۔ لیکن سننے میں یہ ممکن نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ جو انداز تقریر میں مناسب معلوم ہوتا ہے وہ تقریر میں بے ہودہ اور نامناسب نظر آنے لگتا ہے۔ اسی لئے بچوں یا نسبتاً غیر تعلیم یافتہ لوگوں سے بولنے یا ان کے لئے کچھ لکھنے میں فقرے چھوٹے اور سادہ ہوتے جاتے ہیں۔

جن خیالات کے ساتھ جذباتی کیفیات مثال ہوتی ہیں وہ بہت آہستہ آہستہ زائل ہوتے ہیں۔ ادباً محفل اور سنجیدہ دانشور مجلس کے قوانین کی خلاف ورزی ہمارے شعور میں چکر لگاتی رہتی ہے اور جب تک ہم اس محفل یا مجلس میں بیٹھے رہتے ہیں اس وقت تک اس کا خیال برابر متاثر رہتا ہے۔ بہت بڑی خبر ہمارے ذہن میں ناسور کی طرح گھربنائیتی ہے اور ہمارے تمام خیالات کو اسی کے رنگ میں رنگ دیتی ہے۔ اسی طرح ایک سرور مجلس کو ہر چیز ابھی معلوم ہوتی ہے۔

لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ جو ارتسامات سادہ اور کثیر التوقع ہیماںات کا نتیجہ ہوتے ہیں وہ جلدی زائل ہو جاتے ہیں۔ مطلقاً تمام خیالات بہت آہستہ آہستہ زائل ہوتے ہیں اور جن خیالات کے ساتھ کوئی جذبہ مخالفت ہوتا ہے شعور میں اس کی مدت بقا طویل ترین ہوتی ہے۔ ہم یہ بھی فرض کر سکتے ہیں کہ جن مصنوعیاتی حالات پر یہ نفسی زوال موقوف ہے ان کی تلاش ان عملی اضطرابات کی مسلسل پتائیں کرنی چاہئے جو ان حالات کے ساتھ ساتھ



پائے جاتے ہیں۔

یہ ظاہر ہے کہ ارتسامات اور خیالات کے کسی سلسلہ میں مختلف خیالات کی شرح زوال مختلف ہوگی یا بالفاظ دیگر شعور میں بصورت فزنی عناصر ان کی بقا مختلف ہوگی۔ ایک پیریکراف پڑھنے میں صرف خود ری اور موٹے موٹے خیالات فنی ہر کے ذیلی اجزائے ترکیبی کی صورت میں آگے بڑھتے ہیں اور تاہم یاغیر ضروری خیالات اہمیت کی کمی کی ترتیب سے زائل ہوتے جاتے ہیں۔ اس کو ہم زوال بالاختلاف کہہ سکتے ہیں۔ اس کی وجہ سے ایک ایسے سلسلہ خیالات کا مجموعہ شعور کی آخری حالت میں آکر جمع ہوتا ہے، اور اسی آخری حالت شعور پر اس سلسلہ کا خاتمہ ہوتا ہے۔

ارتسامات یا خیالات کے زوال کو بعض اوقات ”ابتدائی حافظہ“ کہتے ہیں۔ لیکن بہتر یہ ہے کہ حافظہ کی اصطلاح کو ثانوی تبلیغ سے ان نفسی عناصر کو بجز ترکیبی کے عادی یا احیا تک محدود رکھا جائے، جو شعور سے محو ہو چکے ہیں۔ گلاب کے پھول کو دیکھ کر مجھے ایک پرانے باغ کا ایک حصہ یاد آتا ہے جہاں میں بچپن میں اکڑ جایا کرتا تھا۔ یعنی یہ کہ گلاب کے پھول میں تلازم خیالات کی وجہ سے میرے ایک خالص استحضاری بھری منظر کے مرکزی نقطہ آغاز بننے کا میلان ہوتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ خالص استحضاری بھری منظر اس احضاری بھری منظر سے کن باتوں میں مختلف ہے جن میں وہ پھول اس وقت موجود ہے؟ پہلی بات تو یہ ہے اس میں وہ وضاحت و مواظبت نہیں ہوتی جو احضار کی خصوصیت امتیازی ہے اور جو عصبی راستوں کے فوری پہنچ کا نتیجہ ہوتی ہے۔ لیکن فرق صرف یہی ایک نہیں جن لوگوں میں استحضار کی استثنائی قابلیت ہوتی ہے وہ ایک استحضاری مرکزی مثال کو اس احضاری منظر سے بھی زیادہ واضح اور مواظبت کر سکتے ہیں جن کی طرف وہ بچہ کا ذکر دیکھ رہے ہیں۔ لیکن ہم میں سے اکثر وہاں کے لئے وضاحت تفصیل اور حقیقی وجود کی بہت کمی ہوتی ہے۔ اس کا ہم بہت غور توجہ اور باریکی سے معائنہ بھی نہیں کر سکتے۔ کوئی شخص یہ نہیں

کر سکتا، اگر ایک استحضاری غلط کی ایک شے کو اپنے شعور کے مرکز میں لائے  
 اور بعد میں دوسری کو۔ کم از کم میں تو ایسا نہیں کر سکتا۔ استحضار و احضار میں  
 ایک اور فرق ہوتا ہے جس کو پہلے فرق سے بہت قریب کا تعلق ہے۔  
 میرا مطلب یہ ہے کہ مقدم الذکر میں اس وقت کے تحت شعوری اور  
 ذیلی احضارات کے لحاظ سے کچھ غیریت سی پائی جاتی ہے۔ میں کھینچے کھینچے  
 اپنی نگاہ کتاب پر سے اٹھا ہوں تو میری چشم باطن کے سامنے انگور دل  
 کا وہ خوشہ آجاتا ہے جو میں نے دو پہر کے ناشے میں دسترخوان پر دیکھا تھا  
 خوشہ کی اس تمثال کے ساتھ وہ رکابی بھی بطور ماشے کے ہوتی ہے جس میں  
 وہ خوشہ رکھا ہوا تھا۔ اس کے علاوہ اور تمام ماحول بھی مدغم صورت میں  
 سامنے آجاتا ہے۔ لیکن یہ سب کا سب حاشیہ میرے موجودہ تحت شعوری  
 احضارات یعنی میرے مسودہ میری میز، میرے قلم و دوات وغیرہ کے بالکل  
 غیر ہے۔ اسی غیریت یا عدم تھانسے سے اس وضاحت اور مواصلت کی  
 تائید ہوتی ہے جو استحضاری تمثال اور احضاری ارتسام میں ماہر امتیاز ہے۔  
 پھر جس قدر زیادہ واضح اور جس قدر مخصوص یہ خیال ہوگا، یعنی یہ کہ یہ خیال ان  
 تمام باتوں کے لحاظ سے ارتسام کے جس قدر قریب ہوگا، اسی قدر زیادہ  
 وضاحت کے ساتھ اس تمثال کے ماحول کا احیا ہوگا اور اسی نسبت سے  
 اس میں اور احضاری ماشہ میں غیریت ہوگی۔ خوابوں اور غیر طبیعی بیداری  
 کی حالتوں میں طبعی تجربے کا احضاری حاشیہ فائیا محذوف ہوتا ہے اور  
 اسی لئے استحضار و احضار میں فرق باقی نہیں رہتا اور تمثالات و ادھام  
 حقیقت کے لباس میں ظاہر ہوتے ہیں۔ استحضار و احضار میں تیسرا  
 فرق مقدم الذکر کی ناپائیداری ہے۔ تمثالات کے طبعی تجربے میں ہم میں  
 سے اکثروں کے لئے وہ استقلال و پائیداری نہیں ہوتی جو احضارات  
 میں اور آئندہ اعصاب کے راستے سے آنے والے تصورات کے تسلسل کی  
 وجہ سے ہوتی ہے۔ عام حالات میں استحضاری تمثال احضاری بصری  
 ارتسام کو خارج کر کے صرف ستوری دیر کے لئے شعور کے مرکز میں رہتی ہے

چوتھا، اور آخری فرق ان دونوں میں عقلی عقبی زمین، کا ہوتا ہے جس کی مدد سے ہم اتھنار کو ایسی قدر واضح کیوں نہ ہو، اتھنار سے تمیز کر لیتے ہیں۔ ہمارے تحت شعور میں یہ خیال ہر وقت موجود رہتا ہے کہ یہ مثال محض مثال ہے خواہ یہ کسی قدر متین و مقرر ہو۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ہم یہاں صرف صحیح الدماغ اشخاص کے عام تجربات پر بحث کر رہے ہیں۔ غیر طبعی یا پاگلوں کے تجربے میں یہ عقلی عقبی زمین غائب یا اتھناری کوائف سے غیر متبغیر محسوس ہو سکتی ہے۔ ایک صورت یہ بھی ممکن ہے کہ تا پائیداری پائیداری اور استقلال میں تبدیل ہو جائے اور اس طرح اتھناری مثالوں و خیالات اتھناری حقائق کی موافقت کو ساتھ لے کر ذہن پر تسلط ہو جائیں۔

یہ بات بھی خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ کسی حالت شعور کا بعد یا کسی صورت میں احیا نہیں ہو سکتا جس میں کہ وہ پہلے واقع ہوئی تھی۔ یہ ممکن ہے کہ اس میں گزشتہ حالت شعور کی کم و بیش ہو ہو شبیہ شامل ہو۔ لیکن یہ شبیہ نئی حالت شعور کا صرف جزو ہوئی ہے اور نہیں۔ یہ ایک اور درجہ ہے کہ ثانوی تلخیص سے جو اتھنار ہوتا ہے ایسی قدر واضح اور موافق کیوں نہ ہو، اس میں اور اونی تلخیص کے اتھنار میں عام طور پر طبعی حالات میں شانہ و اختباہ ہوتا ہے۔ یہ موجودہ حالت شعور کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ جب بوج ایک حالت شعور کو ظاہر کرتا ہے۔ اس میں امر گزی عنصر ہے اور بوج لہر کا حاشیہ ہے۔ اگر بعد میں اس کا واضح طور پر احیا ہوتا ہے، تو شعور کی لہر اس طرح ظاہر کی جائیگی کہ بوج یہاں دس نیا حاشیہ ہو گا۔ اس سے یہ صاف طور نظر آتا ہے کہ جب بوج اور بوج دو حالات شعور کا ایک دوسرے کے بالکل مشابہ نہیں اور یہ کہ مؤخر الذکر مقدمہ اکلر کی ہو ہو شبیہ نہیں اگرچہ یہ شبیہ اس کا ایک حصہ ہے۔

جس مثال پر ہم نے ابھی غور کیا ہے اس میں احیاء کے وقت اپنا اصل حاشیہ بوج اپنے ساتھ لاتا ہے۔ چنانچہ مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ چند ماہ قبل میں نے عدن باغ کی دیوار کی نیچے ٹرک پر ایک ناگ دیکھا تھا۔

بہت سے لوگ اس کے ارد گرد جمع تھے اور اس کو وہاں سے بھگانے کی کوشش کر رہے تھے، لیکن وہ بدستور اور باطمینان کنڈلی مارے بیٹھا تھا۔ اس تمام واقعے میں ناگ مرکزی عنبر تھا اور باقی منظر اس کا حاشیہ۔ میری اس منظر کی یاد بھی ویسی ہی تازہ ہے جیسی کہ ناگ کی۔ بازار میں مجھے ایک شخص دکھائی دیتا ہے جس سے میں ایک دوست کے مکان پر ملا تھا۔ اس کو دیکھ کر مجھ کو وہ تمام واقعات یاد آ جاتے ہیں، جن میں اس کی اور میری دوستی ہو چکی تھی۔ وہ مکان اور وقت یاد آ جاتا ہے جن میں میرا اور اس کا تعارف ہوا تھا۔ اس کا چہرہ گزشتہ زندگی کا ایک خاص منظر یا بہت سے خاص مناظر کی یاد دلاتا ہے لیکن جن لوگوں سے ہماری دوستی پرانی ہوتی ہے ان کو دیکھ کر ان خالص خاص متلازمات کا احیا نہیں ہوتا۔ ان کی اور ہماری ملاقات اس کثرت سے اور اس قدر مختلف حالات میں ہوتی ہے کہ مخصوص متلازمات غالب ہو جاتے ہیں اور متلازمات ان کی جگہ لے لیتے ہیں۔ بعینہ یہی حال مانوس اشیا اور زندگی کے عام واقعات کا ہے۔ ان کے مخصوص متلازمات بھی نابود ہو جاتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ احیا کا مضابطہ بجائے دلچسپ کے مرثیہ دہل رہا ہے۔ یعنی یہ کہ اصل حاشیہ بعد میں ذہن میں نہیں آتا۔ لیکن اس سے یہ سمجھنا چاہیے کہ بغیر کسی حاشیہ کے تجربہ میں آیا تھا۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ ۱۱ اس قدر مختلف حاشیوں میں تجربے میں آیا ہے کہ اب ان میں سے کسی خاص حاشیہ کا بھی احیا نہیں ہوتا۔

یہ ظاہر ہے کہ احیا کے لئے دو چیزوں کا ہونا لازمی ہے (۱) اس اقسام خیالات یا حاشیوں کا گزشتہ تجربہ جس کا اس وقت احیا کیا جا رہا ہے اور (۲) کسی ایسی چیز کا حفظ، جس کی مدد سے یہ احیا ممکن ہو تا ہے۔ یہ مقدمہ اگر کسی تشریح و تفسیر کا محتاج نہیں۔ موجد الذکر یعنی حفظ کے متعلق ہم اس سے قبل معلوم کر چکے ہیں مگر صحیح اور اصلی معنوں میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ خیالات یا عناصر شعور ذہن میں محفوظ کئے جاتے ہیں یا یہ کہ ذہن ان کو محفوظ کرنا چاہتا ہے۔ لہذا اقسام خیالات کے اس حفظ کی توجیہ کے لئے ہم کو عضویات

داغ سے مدد یعنی بڑتی ہے۔ اب یہ ظاہر ہے کہ خیالات بحیثیت خیالات،  
 تو باقی نہیں رہتے، لیکن داغ کہ اس طرح متغیر ہو چکا ہے کہ مناسب حالات  
 میں ان ہی خیالات کے مشابہ خیالات پیدا کئے جاسکتے ہیں۔ ایک حیل سے  
 اس کی توضیح ہوگی۔ جب ہم فوٹو گراف میں بولتے ہیں تو ہماری آواز اس  
 کے یلین میں غائب نہیں ہو جاتی، اور نہ یہ یلین اس کو محفوظ کرتا ہے، بلکہ ہوتا  
 ہے بے کہ موم یا اسی طرح کی کسی اور چیز، پھر ہماری آواز پڑتی ہے، تو اس میں  
 نقش پڑ جاتے ہیں۔ ان ہی نقوش کی وجہ سے بعد میں اس ہی آواز کا  
 اعادہ کیا جاسکتا ہے۔ بالکل اسی طرح دماغی بانٹ بھی ان عصبی اضطرابات  
 کی وجہ سے، جو ارتسام کے لازم ہوتے ہیں، اس طرح متغیر ہو جاتی  
 ہے، کہ مناسب عصبی حالات میں یہ اضطرابات مشابہ  
 عصبی اضطرابات کو پیدا کرتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہی اصلی  
 ارتسام خیال کی صورت میں دوبارہ ہمارے ذہن میں آجاتا ہے۔ صرف  
 ان ہی معنوں میں ہم حفظ خیال کی اصطلاح کو استعمال کر سکتے ہیں۔  
 عضویاتی نفسیات کے بعض محققین کے نزدیک ہمارے داغ میں  
 بعض ایسے حصے یا خلا یا ہوتے ہیں جنہیں ”حافظی خلا“ کہا جاسکتا ہے۔  
 ان کا خاص کام یہی حفظ ہے۔ جب مخصوص کمزوری اضطرابات سے ایک  
 ارتسام بپیدا ہوتا ہے، تو داغ کے کسی اور حصے پر اس کا اثر بلا رہتا  
 ہے۔ اس عقیدہ کے مطابق کسی ارتسام کی بحالی اس اثر (ب) کے احیا کا  
 نتیجہ ہوتی ہے۔ میرا خیال ہے کہ یہ تیس بالکل نسبی بحث نہیں اور واقعات سے  
 اس کی تائید ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے اس کی وجہ سے عصبی مشین میں  
 ایک بالکل غیر مسلم اور غیر ضروری پیچیدگی پیدا ہو جاتی ہے۔ زیادہ احتمال  
 اس بات کا ہے کہ جو اضطراب ب کے ساتھ متعلق ہے، وہ واقع ہو کر  
 کہ ایک مشابہ اضطراب ب کے بالواسطہ یا ثانوی اُعادے کا میلان اپنے  
 پیچھے چھوڑ جاتا ہے، اور یہ کہ اصلی ارتسام اور اس کا احیا ایک ہی رقبہ کے  
 اضطراب کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ہر کیف یہ سوال کہ یہ میلان کس طرح قائم اور

اور محفوظ ہو تا ہے، عضویاتی ہے اور عضویات ہی اس کا بول بلی۔ نسیات کے لئے صرف یہ حقیقت نفس الامر کافی ہے کہ یہ سیلان قائم اور محفوظ ہو جاتا ہے۔ لیکن نسیات بھی حفظ کے معاملے میں خاموش نہیں۔ چنانچہ ہم کو معلوم ہے کہ افراد اس لحاظ سے بہت اختلاف رکھتے ہیں۔ عید کا لے ریگزر کی فہرست کو صرف ایک بار پڑھتا تھا، اور عرصہ دراز کے بعد اس تمام فہرست کو بغیر وقت یا غلطی کے دہرا دیتا تھا۔ ہم میں سے بہت کم ایسے نیکے کو جو ایسا کرنے کے قابل ہوں گے۔ بعضوں کو تو صرف نصف درجن کے قریب نام یاد رہ گئے، اور وہ بھی اس لئے کہ یہ نام ان کو عجیب و غریب معلوم ہوئے تھے۔ بعض صرف ایک یاد کو یاد رکھ سکتے۔ واقعہ یہ ہے کہ حفظ انسانی عضویاتی معطیات میں سے ایک ہے۔ یہ ہر فرد کی دائمی ساخت اور ذہنی نوعیت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس میں ہم اتنی ہی تبدیلی کر سکتے ہیں، جتنی کہ خود اپنے قدوں یا اپنے عضلات کی جسامت میں۔ محتاط استعمال اور ورزش سے ہم اپنے عضلات کو ان حدود کے اندر بڑھا سکتے ہیں، جو فطرت نے ان کے لئے مقرر کی ہیں۔ لیکن اس بارے میں ماہرین مختلف الزامے ہیں کہ نفس خازنیت (یعنی حفظ کرنے کی قابلیت) کو استعمال سے کہاں تک تقویت پہونچائی جاسکتی ہے۔ یہ ایک ایسی بات ہے کہ اس کی آزمائش بھی بہت مشکل ہے۔

پھر ایک ہی فرد میں خازنیت نظام بعضی کی حالت کے ساتھ ساتھ کچھ نہ کچھ بدل جاتی ہے۔ مکان اور در ماندگی کی حالت میں ارتسامات اتنی جلدی محفوظ نہیں ہونے جتنے کہ اس وقت جب ہم تازہ اور چاق جو بند ہوں۔ صبح کے وقت یا زندگی کے موسم بہار میں ارتسامات یا خیالات شام کے وقت یا زندگی کے موسم خزاں کے مقابلے میں جلدی حفظ ہو جاتے ہیں۔ سن رسیدہ لوگوں کو عہد شباب کی باتیں تو بالکل واضح طور پر یاد رہتی ہیں، لیکن بڑھاپے کے واقعات بہت جلد ذہن سے محو ہو جاتے ہیں۔ ان کا دماغ ان تمام باتوں کا قواعد کو کر سکتا ہے جو پہلے سے اس میں درج ہو چکی ہیں، لیکن ان نئی باتوں کو

درج کرنے سے انکار کر دیتا ہے۔

اگر باقی کے اور تمام حالات غیر متغیر اور مساوی ہیں تو جس قدر زیادہ واضح کوئی ارتسام ہوگا، اسی قدر زیادہ دیکھی اس سے پیدا ہوگی اور جس قدر زیادہ توجہ ہم اس کی طرف کریں گے، اتنی قدر زیادہ احتمال اس کے حفظ کا ہوگا۔ ایک ارتسام کو اس طرح تقویت پہنچائی جاسکتی ہے کہ اس کو کچھ دیر تک شعور کے مرکز میں رہنے دیا جائے جس کے یہ معنی ہیں کہ اس کی طرف توجہ کی جائے۔ ایک اور طریقہ یہ ہے کہ مختلف راستوں سے اس کو شعور کے مرکز میں لایا جائے۔ مثلاً جس چیز کو ہم یاد رکھنا چاہتے ہیں اس کو بغور پڑھا جائے، آواز بلند دہرایا جائے اور پھر لکھا جائے۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ اس کی تکرار کی جائے۔ یہ ارتسام کم دیکھیں وقت میں چھوٹے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ کبھی کبھی اور ہر مرتبہ کچھ زیادہ وقفے کے بعد ایک ارتسام کو دہرانے سے بھی اس ارتسام کو محفوظ رکھا جاسکتا ہے۔ ذہنی خیالات کو متشخص اور مرتب کرنے، یاد دہرے الفاظ میں دماغی ساخت میں مخصوص تغیرات پیدا کرنے کے یہ طریقے ہر طبقہ انسانہ کے ہاں مسلم ہیں۔

بالعموم حفظ کرنے کی قابلیت اور احیا کرنے کی قابلیت کو دو مختلف نفسیاتی قواء سمجھا جاتا ہے۔ لیکن ان میں بہت قریبی تعلقات ہیں۔ اس میں تو شبہ ہی نہیں کہ اعادة یا احیا ہی حفظ کے وجود کی تنہا شہادت ہے۔ جو خیالات کو محفوظ ہیں، لیکن ان کا احیا یا اعادة نہیں ہو سکتا، ان کے متعلق ہم کو کچھ علم ہو ہی نہیں سکتا۔ لیکن اگر حفظ اور احیا میں اس قدر قریبی تعلقات ہیں، تاہم ان کو علیحدہ علیحدہ رکھنا ہی مناسب ہے۔ سب سے پہلے ہم غیر موقت حافظہ اور موقت حافظوں کے فرق بیان کرتے ہیں اور ان کے اختلافات کو واضح کرتے ہیں۔ جس شخص کا غیر مرتب نام کا حافظہ اچھا ہوتا ہے، وہ نہایت باسانی سے لفظوں کے سچے کرنا یکساں جانتا ہے، تاریخوں کے سلسلوں یا صرفی و نحوئی امثال و مستثنیات کی

فہرستوں کو بہت جلد از بر کر لیتا ہے کسی انگریزی لفظ کے لاطینی یونانی ذریعے یا اسکا ہی ہم معنی الفاظ کو بلا وقت و کوشش یاد رکھ سکتا ہے۔ یہ شخص غیر بائیس بہت جلد حاصل کر لیتا ہے، کیونکہ اس کو الفاظ کے یاد رکھنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی۔ ایسے شخص کو اپنے تمام دوستوں کے پتے، اور اپنے تمام اغراض احباب کی پیدائش کی تاریخیں خوب یاد رہتی ہیں۔ اس کا ذہن گو یا مختلف و متفرق معلومات کا مخزن ہوتا ہے۔ وہ ان تمام معلومات کو باسانی مستحضر کر سکتا ہے۔ ایسا شخص عام طور پر دلچسپ گفتگو کرنے والا اور لطیف گو ہوا کرتا ہے۔ اگر اس کے ساتھ ہی اس کا مطالعہ بھی وسیع ہے تو جبرستہ اور بر محل اشعار، کہاد میں، اور شطرنج اس کی زبان پر رہتی ہیں۔ جس قدر ناول کہ وہ پڑھ چکا ہے، ان کے سب پلاٹ اس کو یاد رہتے ہیں۔ مختصر یہ کہ وہ ہر قسم کی مختلف باتیں یاد رکھ سکتا ہے۔

اس کے مقابلے میں دوسرا شخص ہے، جس کو مندرجہ بالا باتوں میں سے کوئی بھی یاد نہیں رہتی۔ وہ ایک ناول پڑھتا ہے، لیکن ایک ہفتہ اندر اس کا پلاٹ بھول جاتا ہے۔ اس نے تمام عجیب و غریب مزے لے کر پڑھا ہے، لیکن اس کا ایک فقرہ بھی وہ دُہرا نہیں سکتا۔ اس کو خیال ہے کہ اس کا دوست لندن سے روانہ ہو چکا ہے، لیکن وہ نہیں بتا سکتا کہ اب اس کا عزم کہاں کا ہے۔ اس نے ایک خاص موقع پر ایک خاص معنی کا کانا سنا تھا، لیکن اب اس کو یہ یاد نہیں کہ وہ معنی کون تھا۔ اس کو ہر سال مزدور سے بڑتی ہے کہ کوئی اس کو بتائے کہ خود اس کی سال گرہ کس دن ہے۔ نیک میں جا کر اس کو خود اپنا نام یاد نہیں رہتا۔ لیکن اگر اسی شخص سے اس کی تعلیم و تربیت اور دلچسپی اور شغف کے مطابق لسانیات، حیاتیات یا تاریخ فلسفہ پر تقریر کرنے کو کہا جائے، تو وہ سامعین کو اپنے پیچھے عملی سے حیرت میں ڈال دیتا ہے۔ اس کے خیالات نہایت صاف اور سن کا طریق بحث نہایت سلجھا ہوا ہوتا ہے۔ کوئی ایسی بات اس کی نگاہ سے بچنے نہیں پاتی جس کا تعلق اس



موضوع سے ہو۔ یہ مرتبہ حافظ کی انتہائی صورت ہے +  
 اس میں فقہ نہیں کہ اچھا غیر مرتبہ حافظ ایک شخص کو اس کے  
 ہم نغیضوں میں ممتاز کر دیتا ہے۔ بالعموم اسے وسیع اور عام دیکھپوں کے  
 ساتھ متعلق سمجھا جاتا ہے۔ یہ کچھ تو قوی طبعی قابلیت حفظ کا نتیجہ ہوتا ہے  
 اور کچھ تلازم بالمازنت کے سر بیع اور حکم قیام کا۔ تلازم بالماثلت (مشابہت)  
 بھی اس میں بہت مدد دیتا ہے، لیکن شرط یہ ہوتی ہے کہ مشابہت و ماثلت  
 بالکل بدیہی اور سلی ہو۔ اس قسم کے ذہنوں کا ایک سیلان یہ ہوتا ہے  
 کہ یہ سب عین ہوتے ہیں نہ کہ فرق ہوگا، جمیل المنظر ہوتے ہیں نہ کہ معقول۔  
 کسی بات کو بیان تو ابھی طرح کر سکتے ہیں، لیکن اس کی تحلیل نہیں کر سکتے،  
 نقل کر سکتے ہیں، لیکن اجتہاد نہیں کر سکتے، تحلیل کا ماہر و عادی فلسفی مزاج اس کی  
 یقین سنتا ہے، اور اس کے خیالات کے سلسلے اس کے لطیفوں  
 کے ذخیرے اور اس کی قوت بیان کی تعریف کرتا ہے، لیکن پھر اپنے آپ سے  
 سوال کرتا ہے کہ اس تمام گفتگو میں کوئی بات یاد رکھنے کے قابل  
 بھی ہے؟

جب کسی شخص کا حافظہ مرتبہ قسم کا ہوتا ہے، تو وہ تمام باتوں  
 کو ان کے مفہوم بطور شہادت ان کی قیمت یا کسی قیاس کے لئے  
 ان کی اہمیت کی مدد سے یاد رکھتا ہے۔ مختصر یہ کہ ان باتوں کے اضافات  
 مدرکہ اس کی مدد کرتے ہیں۔ مقارنت یا اتفاقی اور سطحی مشابہت کی وجہ  
 سے جو تلازمات قائم ہوتے ہیں، وہ نہ تو مستحکم ہوتے ہیں نہ پائدار۔  
 پائدار ہی صرف معقول قسم کے تلازمات میں ہوتی ہے، جو بہت گہرے  
 ہوتے ہیں۔ ان کو میں نے اضافات مدرکہ کی مشابہت کے تلازمات  
 کہا ہے۔ لیکن اس کو نہ بھولنا چاہئے کہ حافظہ کی مذکورہ بالا دونوں  
 قسمیں لازماً ایک دوسرے کو خارج نہیں کر تیں۔ اکثر صورتوں میں  
 تو ایک کی وسیع عمومیت اور دوسرے کی محدود خصوصیت مجتمعاً پائی جاتی  
 ہیں اور صرف اسی اجتماع سے ایک معمولی ذہن جید ذہن بننا ہے +

جیسا کہ پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں، یہ امر معتد بہ ہے کہ غیر مرتب حافظہ جو مقدار نسبتاً اور سطحی مشابہت کی وجہ سے قائم ہونے والے تلازمات پر مبنی ہوتا ہے، کہاں تک تربیت دمشق سے اصلاح پذیر ہو سکتا ہے۔ لیکن مرتب حافظہ جو اضافات کے اور اک کی وجہ سے منطقی یا عقلی تلازم پر زیادہ موقوف ہوتا ہے، اس لحاظ سے اصلاح پذیری کی بہت صلاحیت رکھتا ہے، اگرچہ اس صورت میں بھی اصلاح صرف ایک خاص نظام کے قیام اور اس کے استعمال میں مہارت میں ہوتی ہے، نہ کہ خلقی قابلیت حفظ میں۔ ہم صرف یاد آوری کی قابلیت کی تربیت کر سکتے ہیں، نہ کہ قابلیت حفظ کی۔ حفظ کرنے کا عمل غیر ارادی اور اس لئے ہمارے قابو سے باہر ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے یاد آوری ایک ارادی عمل ہے، جس کے لئے کچھ کوشش درکار ہوتی ہے۔ خیالات کی باقاعدہ ترتیب اور ان کا مقبول تلازم یاد آوری میں مدد کرتا ہے۔ جب عادت کی وجہ سے خاص خاص طریقوں سے یاد آوری نسبتاً آسان ہو جاتی ہے، تو یہ یاد آوری پھر طبعی حفظ کے بہت قریب ہو جاتی ہے، بعینہ اس طرح جیسے عادت کے نتائج جبلت کے نتائج سے بہت کچھ ملنے جلتے لگتے ہیں۔ اس پر ہم کہیں بعد میں غور کریں گے۔ اس لحاظ سے غیر مرتب حافظہ زیادہ تر ایک عقلی قوت ہے اور مرتب حافظہ ایک حد تک انسانی عادت +

صاف اور غیر مشقہ یاد آوری اور تذکر میں اکثر زمان و مکان کے معین تلازمات ہوتے ہیں۔ سکائی تلازمات پر اس بلکہ بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن چونکہ گزشتہ اہتمامات کو جو وہ خیالات کی صورت میں احیاء سے تعلق رکھتا ہے، اس لئے بہتر یہ ہے کہ یہاں تعین زمانی کے مسئلہ پر غور کر لیا جائے۔ ناگ کے متعلق جس واقعہ کا میں نے کچھ صفحات قبل ہی ذکر کیا ہے، اس میں میرے لئے صرف سکائی تلازمات

ہی نہیں، بلکہ زمانی تلازمات بھی ہیں۔ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب میں حیدر آباد میں تھا۔ داغ پر اور زیادہ زور ڈالنے سے یاد آتا ہے کہ یہ واقعہ ادا ل ستر کا ہے۔ گزشتہ اور ذہن میں محفوظ مدت حیات میں کسی واقعہ کے وقت وقوع کی تخصیص کے عمل کے لئے دلتھین زمان کی اصطلاح مخصوص کر کے اب ہم کو اس بات پر غور کرنا چاہئے کہ یہ تخصیص کس طرح کی جاتی ہے +

سب سے پہلی قابلِ ملاحظہ بات یہ ہے کہ واقعات کا حقیقی امتداد زمانی شعور کے صرف موجودہ لمحہ میں ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ان کی اہلی مدت بقا صرف زمانہ حال میں معلوم کی جاسکتی ہے۔ جب احیاء کے وقت گزشتہ واقعات کا استحضار کیا جاتا ہے، تو ان کا زمانی قد چھوٹا ہو جاتا ہے جب میں گزشتہ موسم گرما کی تعطیلات کے واقعات، یا اپنے شہنی تال کے قیام کے سواغ پر نگاہ باز دید ڈالتا ہوں، تو جن واقعات کے درمیان کچھ دنوں یا ہفتوں کا فاصلہ تھا، وہ میری چشمِ ذہن کے سامنے چند لمحوں میں گزر جاتے ہیں۔ اگر یہ ایسا نہ ہوتا، تو ہماری گزشتہ زندگی کے کسی گھنٹے کے واقعات کے لئے کامل ایک گھنٹہ درکار ہوتا۔ واقعات کے زمانی قد کا چھوٹا ہونا نتیجہ ہوتا ہے اس بات کا کہ ہم تمام غیر ضروری تفصیل کو یا تو نظر انداز کر دیتے ہیں، یا ان کو بھول جاتے ہیں، اور صرف اہم باتوں کا احیا کرتے ہیں۔ اسی نسیان کی قوت سے نگاہ باز دید ممکن ہوتی ہے۔ جس قدر بعید وہ زمانہ نامعنی ہوتا ہے، جس کے واقعات کا میں احیا کر رہا ہوں، اسی قدر چھوٹا ان واقعات کا زمانی قد ہو جاتا ہے۔ صبح کے واقعات کو اگر ہم شام کے وقت یاد کریں، تو بہت زیادہ تفصیل ہمارے ذہن میں آتی ہیں۔ گزشتہ ہفتہ کے آج ہی کے دن کے واقعات تو پہلے ہی ہانسی کے اندھیرے کی وجہ سے دھندلے ہو چکے ہیں۔ گزشتہ سال کے واقعات میں سے صرف اہم کی صورت میں کچھ صاف دکھائی دیتی ہیں، اور اس سے قبل کے واقعات میں سے صرف وہ باقی ہیں، جو سفر حیات میں

میں نشانِ راہ کا کام دیتے ہیں۔  
 کسی واقعہ کے وقت وقوع کو یاد کرنے کی کوشش تبیینِ زمانی کی ایک مثال ہے۔ اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ ہم اس واقعہ کے زمانی مقام کو اپنے گزشتہ تجربے کے نمایاں نشاناتِ راہ کے تعلق سے معلوم کریں۔ کل مجھ کو ایک تار ملا تھا۔ میں یہ یاد کرنے کی کوشش کرتا ہوں کہ وہ مجھے کس وقت ملا تھا۔ سوچتے سوچتے خیال آتا ہے کہ وہ تار مجھ کو صبح کے کچھ کے بعد اور دوپہر کے ناشتہ سے قبل ملا تھا۔ اس سے اس واقعہ کے وقت وقوع کی تبیین ہو جاتی ہے۔ ظن صاحب سے میری پہلی ملاقات کب ہوتی تھی؟ یہ ملاقات کپ سے واپس آنے بعد ورجٹل میں تقریر سے قبل ہوئی تھی۔ اس سروس پر غور کرنے سے میں صبح صبح وقت معلوم کر سکتا ہوں۔ میں ورجٹل میں اس جگہ کے خالی ہونے کا چرچا سن رہا تھا لیکن ابھی مقرر نہ ہوا تھا +

میرے نزدیک یہی وہ طریقہ ہے جس کو ہم کسی واقعہ کے صحیح وقت کو یاد کرنے کے لئے اختیار کرتے ہیں۔ اس میں پہلے تو ہم اپنی زندگی کے اہم سوانح کو معلوم کرتے ہیں اور پھر واقعہ زیرِ تحقیق کو ان سوانح میں سے کسی دو کے درمیان جگہ دیتے ہیں۔ بعد ازاں اس مدت پر اور زیادہ غور کرتے ہیں اور کم اہم سوانح کو یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

سب سے آخر میں ہم واقعہ زیرِ تحقیق کے وقت کو ان کم اہم سوانح سے متین کرتے ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ان اہم سوانح کا وقت کس طرح معلوم ہوتا ہے؟ ان کو ہم ان نشاناتِ راہ کی مدد سے معلوم کرتے ہیں جو ہماری گزشتہ مدتِ حیات میں قدیم ترین ہیں اور جن کو ہمارے ماضی قریب سے تعلق رہتا ہے۔ پھر اس ماضی قریب کو ہم موجودہ لمحہ شعور سے ملا لیتے ہیں۔ موجودہ لمحہ شعور ہی میں ہم کو مسلسل و در زمان کا ادراک تجربہ ہوتا ہے۔ ہماری اپنی گزشتہ زندگی جو صرف حافظہ میں دیکھی جاسکتی ہے، موجودہ لمحہ شعور کے تجربہ کا پیچھے کی صرف پیلاؤ کا دوسرا نام ہے اور یہ تمام مل بس ہیں

فکر کی مدد سے ہوتا ہے۔ اسی طرح مستقبل کے متعلق ہماری پیش بینیاں اسی  
تجربہ کا اسی طرح کا پھیلاؤ ہوتا ہے، لیکن آگے کی طرف۔ پیش بینی دراصل  
قبل از وقت استحضار ہے +

اگر ہم یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ فلاں واقعہ کب ہوا، تو اس میں ہم  
کو تاریخوں سے بہت مدد ملتی ہے۔ اس مدد کا میں نے اب تک کہیں ذکر  
نہیں کیا۔ اس میں شک نہیں کہ یہ امداد نالذی ہوتی ہے اگرچہ اس کے  
بہل الاستعمال اور مفید ہونے میں شبہ نہیں۔ اس کے علاوہ یہ وہ مشترک  
مرحبات ہوتی ہیں جن سے ہم اپنی زندگی کے سوانح کا دوسرے شخص  
کی زندگی کے سوانح سے مقابلہ کر سکتے ہیں اور اس طرح ہم ایک وقت  
نامہ بنا لیتے ہیں جس کو ایک فرد کی زندگی سے تعلق نہیں ہوتا، بلکہ جو  
اجتماعی ہوتا ہے۔ یہ سب قارئین کو میرے سوانح حیات کا علم نہیں، لیکن  
اگر میں کہوں کہ میں ۱۹۱۷ء میں کپ سے واپس آیا تھا، تو وہ اس واقعہ کے  
زمانی مقام کو اپنی گزشتہ زندگی کے کسی ایسے واقعہ سے معلوم کر لینگے جو اس  
سوانح کے ساتھ متلازم ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سوانح وہ مشترک مرجع  
ہے جس کے ذریعہ سے میں اپنے تئیں زمانی کا دوسروں کے تئیں زمانی  
سے مقابلہ کر سکتا ہوں۔ یہ اجتماعی ہے نہ کہ فردی +

میں اپنی زندگی کے اہم واقعات میں سے بعض کی تاریخیں جانتا  
ہوں۔ چنانچہ ۱۹۰۷ء میں داخل ہونے کا امتحان پاس کرنے کے  
بعد اس سے مختلف مختلف مقامات کی سیر کرنے اور اپنی شادی ہونے  
وغیرہ کی تاریخیں مجھے یاد ہیں۔ دیگر واقعات کی تاریخوں کو میں ان ہی  
تاریخوں سے حساب لگا کر معلوم کرتا ہوں۔ اگر میرا حافظہ غیر مرتب قسم کا ہوتا تو  
ان تاریخوں کی فہرست موجودہ فہرست سے بلاشبہ بڑی ہوتی۔ لیکن میرا خیال  
ہے کہ لوگوں کا اس معاملے میں بعینہ وہی حال ہے جو میرا ہے +

یہاں تک میں اس زمانہ ماضی پر بحث کرتا رہا ہوں جس کا مجھ کو براہ راست  
اور بلا واسطہ تجربہ ہوا ہے۔ لیکن میری یادداشتوں کے مادہ زمانہ ماضی کا دور

جس کے متعلق مورخین اس قدر کد کا دھڑاؤ و تحقیق و تحقیق کرتے رہے ہیں اور غالباً ہمیشہ کرتے رہیں گے، اور جو اجتماعی نقطہ نظر سے اس قدر اہم اور قیمتی ہے۔ اس کا مجھ کو بلا واسطہ تجربہ نہیں ہوا۔ اس کا علم مجھ کو کتب خوارینچ، پائینڈ لینڈ روائیات کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس طویل و وسیع زمانہ ماضی کی دہائیے مدیدہ کو ذہن میں لانے کے لئے میں زمان کا وہی ٹھیل استعمال کر رہا ہوں، جو خود میری زندگی کے چھوٹے چھوٹے وقفوں پر غور کرنے میں مفید ثابت ہوا ہے۔ جس طرح میں خود دبئی زندگی کے تاریخی واقعات کو نمٹ کر کے اپنے ذہن میں دوبارہ لاسکتا ہوں، اسی طرح میں اٹھارویں صدی کے واقعات پر بھی نگاہ پس بین ڈال سکتا ہوں۔ پھر جس طرح سترہویں سال قبل کے اہم واقعات کی نشان دہی کے لئے مفید اور اجتماعاً ضروری ہے، اسی طرح اس سے گزشتہ صدیوں کے واقعات کی نشان دہی بھی ہو سکتی ہے +

لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ تاریخیں محض علامات ہیں۔ لیکن کس چیز کی علامات؟ زمان کی تعیین کی۔ ان کا فائدہ محض اس قدر ہے کہ ہم ان کے ذریعہ سے زمان کی صحیح تعیین کر سکتے ہیں۔ تادم بالظاہر کی وجہ سے کسی واقعہ کے ساتھ ایک واقعہ کو متعلق کرنا، اور پھر اس کو بار بار بار و ہرانا، ایسی نقطہ نظر سے تقریباً بالکل بے سود ہے۔ یہ تاریخ خود مستند صرف اس وقت ہوتی ہے، جب اس کی وجہ سے اس خاص واقعہ اور دیگر واقعات میں تعلق معلوم ہو جائے۔ میں ایک بچے سے دریافت کرتا ہوں کہ ایڈورڈ ہفتم کا انتقال کب ہوا؟ وہ فوراً جواب دیتا ہے، ۱۹۱۷ء میں۔ اس کے بعد میں اس سے پوچھتا ہوں، اس وقت یورپ جنگ عظیم ہو رہی تھی؟ وہ میرا منہ ہنسنے لگتا ہے۔ میں پھر سوال کرتا ہوں، اس کی وقت ہندوستان کا دارالسلطنت کلکتہ سے دہلی میں منتقل ہو چکا تھا؟ وہ اور زیادہ پریشان ہو کر میرا منہ ہنسنے لگتا ہے۔ لیکن اگر اس سے دریافت کیا جائے کہ یورپ کی جنگ عظیم کب ہوئی یا ہندوستان کا دارالسلطنت کب

منتقل ہوا، تو صحیح صحیح تاریخ بتلا دیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی تعلیم شعیک اصول پر نہیں ہوئی۔ اس نے تمام تاریخوں کو طوطے کی طرح رٹ لیا ہے اور بس۔ زمان کی تصین کا مواد اس کے پاس موجود ہے لیکن اس کو یہ خیال کبھی نہ آیا، بلکہ اس خیال کو اس میں کبھی پیدا نہ کیا گیا کہ تاریخوں کا ایک مصرف یہ بھی ہے کہ مختلف واقعات کے آپس میں تعلقات معلوم کئے جائیں۔ میں ایک بچے سے ایڈورڈ ہفتم کے انتقال کی تاریخ دریافت کرتا ہوں۔ وہ جواب دیتا ہے کہ یہ تو صحیح صحیح مجھے معلوم نہیں کہ وہ کس سال فوت ہوا، لیکن اتنا بتلا سکتا ہوں کہ جنگ طرابلس سے ایک سال قبل اس کا انتقال ہوا، یعنی یہ کہ اس کا انتقال سالہ میں ہوا۔ یہ کچھ تصین زمان کی حد تک ممکن ہے +

تلازم! بقارنت کی وجہ سے خیالات کی محض بجالی اور کسی ایسے واقعہ کی صحیح تصین زمانی جو بہت پہلے ظہور پذیر ہوا تھا، و بالکل مختلف چیزیں ہیں۔ لیکن اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ احیاء اعداد اکثر ذہنی اعمال کی لازمی شرط ہے۔ یہاں حافظ کے احیائی پہلو اور اس کے انعکاسی اور پس بین پہلو میں فرق کی طرف توجہ دلانا مناسب ہوگا۔ موعرا لکڑی سے ہم کو فکر و علم کا مولد حاصل ہوتا ہے۔ ان دونوں کا فرق آگے چل کر بہت مفید دراہم ثابت ہوگا۔ حافظ کے ان دونوں پہلوؤں میں فرق یہ ہے کہ حافظ بحیثیت محض احیاء کے سوائے اس کے اور کچھ نہیں کرتا کہ موجودہ نفسی لہریں شعور کی لہر کے گوشۂ جزا و ترکیبی کے احیاءات کو داخل کر دیتا ہے۔ اس کے برخلاف انعکاسی اور پس بین ہونے میں یہ ان تعلقات کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے جو احیاء شدہ مواد میں باہر کر ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ اس میں کس طرح کہاں اور کب کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ شرک پر ایک شخص کو دیکھ کر میرے ذہن میں کسی خاص منظر کا واضح طور پر احیاء ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ممکن ہے کہ اس کو دیکھتے ہی میری چشم ذہن کے سامنے کسی دعوت کا بالکل صاف اور واضح نقشہ

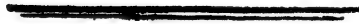
کھینچ جائے، جہاں وہ اس وقت مرجع حاضرین بنا ہوا تھا۔ لیکن اگر میں یہ یاد کروں کہ میں اس سے کہاں کن حالات میں، اور کب کب تھا تو اس میں محض اور خالصہ احمیا کے علاوہ اور باتیں بھی شامل ہیں۔ میں ایک نگاہ پس بین ڈالتا ہوں اور اس واقعہ کو دیگر واقعات کے تعلق سے دیکھتا ہوں۔ تعلقات ہی وہ بنیاد جزو ہے جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں۔ ان تعلقات میں سے صرف اس تعلق کی مثال دی گئی ہے جس میں نشان کا تصور شامل ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، تیسرین زمانہ صحیح زمانی اضافات کی تعیین کا دوسرا نام ہے۔ اس میں ظہور و فکر اور نگاہ باز دید شامل ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر تعیین زمان میں ہم نفسی لہر کے گزشتہ راستے پر نگاہ باز دید ڈالتے ہیں اور واقعہ زیر غور کو دیگر واقعات کے تعلق سے ایک خاص زمانی مقام دیتے ہیں +

بعض ماہرین نفسیات کا خیال ہے کہ تلازم کی وجہ سے محض احمیا کو حافظہ میں شمار نہ کرنا چاہئے۔ چنانچہ ڈاکٹر تھورڈیک نے اپنی تعریف عقل حیوانی میں بہت زیادہ ترقی یافتہ تلازمی اعمال کے فوائد کثیرہ کو واضح کرتے ہوئے اس بات پر اصرار کیا ہے کہ تلازم کا استقلال و استحکام لازماً حافظہ بشریہ اس اصطلاح کو صحیح اور اصلی معنوں میں سمجھا جائے۔ پر دلالت نہیں کرتا۔ حافظہ کی اس تنگ و محدود تعریف کی تائید میں اگرچہ بہت کچھ کہا جاسکتا ہے، تاہم اس کو یہاں اختیار نہیں کیا گیا۔ اس تعریف کے مطابق حقیقی حافظہ میں شناخت کا ہونا لازمی ہے۔ یعنی یہ کہ اس میں اس گزشتہ تجربے کی طرف اشارہ ہونا چاہئے جس میں وہ واقعہ ظہور پذیر ہوا تھا جس کو یاد کیا جا رہا ہے۔ یہ اشارہ غیر واضح بھی ہو سکتا ہے اور واضح بھی۔ مختصر یہ کہ اس عقیدہ کے بموجب ہر ایک تذکرہ یا درست یحیثیت ہیوی ہوئے کے پہچانی جانی چاہئے۔



یہ یاد رہے کہ ہم تذکرہ یا یادداشت کو محض احیاء سے علیحدہ اور مختلف سمجھ رہے ہیں۔ واقعات کے زمان و مکان کی تعیین یا اپنے نظام علم میں کسی واقعہ کی مخصوص جگہ کو معلوم کرنا بشرط محققیت کی ترقی کا نتیجہ ہے اس طرح کہ اس کے مکانی یا زمانی یا منطقی اضافات مرکزی ہو جاتے ہیں +

یہ خیال رکھنا چاہئے کہ جو بات ہم نے عنوانیاتی حفظ کے متعلق پیچھے کہیں بیان کی ہے اس کو فلسفہ یا مابعد الطبیعیات کافی نہیں سمجھتا، اور اگر مابعد الطبیعیات کے خاص مسلک کو نظر انداز کر دیا جائے تو حافظہ ناقابل توجیہ رہ جاتا ہے۔ جس مابعد الطبیعیاتی قیاس کا غنا کہ ہم نے مقدمے میں پیش کیا ہے اس کے مطابق دماغی یافت ایک درپردہ حقیقت کا خارجی پہلو ہے اور اسی حقیقت میں وہ خسل پایا (یا فرض کیا) جاتا ہے جس کے عام شعوری پہلو کا نام حافظہ ہے +



# باب ہفتم

## حیوانات میں حافظہ

حیوانات میں حافظے کے وجود پر کسی طویل باب کی ضرورت نہیں۔ سب سے پہلے تو یہ بات قابل غور ہے کہ تلامذہ خیالات کا وجود ہی حافظے پر دلالت کرتا ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ محض خیالات ہی کے وجود سے حافظے کا وجود ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ جیسا کہ ہم پہچنے کہائے ہیں خیالات اختصانات ہوتے ہیں جو زیادہ تر ثانوی تبلیح کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ لیکن ہم کو یہ بھی معلوم ہے کہ اختصانات ہم سے اس چیز کے بصورت خیال احیا کا جس کا نقل ارتسام احضار ہوتا ہے۔ یہاں بھی گزشتہ باب ہی میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ اس طرح کا احیا حافظے کے لئے ضروری اور اس میں شامل ہوتا ہے۔ لہذا اگر حیوانات میں خیالات ہوتے ہیں تو ان میں حافظہ بھی ہوتا ہے۔ اور ان میں ہماری طرح خیالات کے لئے کوئی تشریکی یا اعتدائی ہتھکنڈا بھی ہونی چاہئے۔ اور اگر ان میں خیالات سرے سے ہوتے ہی نہیں تو پھر حیوانی نفسیات کے متعلق ہماری تمام تحقیقات بربط ہے +

اس کے علاوہ مشاہدہ و مشاہدہ سے کہ بعض حیوانات کا حافظہ حیرت انگیز ہوتا ہے۔ چوزہ ایک دفعہ ہد کی کھی کے زہر کو چکھ لینے کے بعد پھر کبھی اس کی طرف رخ بھی نہیں کرتا۔ اس لحاظ سے اس کا حافظہ اس بچہ کے حافظہ سے کسی طرح بھی کمتر نہیں جو دودھ سے جلنے کے بعد چھاپہ پھوک پھوک کر پیتا ہے۔ میں نے چوزوں کو اسی مرغی خانہ میں جھوڑا جہاں سے میں نے انہیں لئے تھے اور یہ انتظام کیا کہ وہ سب اتنی ہی عمر اور عقل کے چوزوں کے ساتھ مل جل جائیں۔ دو دن کے بعد میں ان کی طرف یہ دیکھنے کے لئے گیا مگر وہ ان نئے حالات میں کس طرح زندگی بسر کر رہے ہیں۔ ان میں سے ایک کو میں نے دیکھا کہ وہ مرغی سے کچھ فاصلے پر کھڑا تھا جب میں اپنا ہاتھ پھیلا کر آگے بڑھا تو وہ میری طرف دوڑا اور ایک کر میرے ہاتھ پر آ بیٹھا اور دانہ کی امید میں اس پر کھو لیکن مارنے لگا۔ میں یہ نہیں کہتا کہ اس نے مجھ کو یاد رکھا، لیکن اس میں تو شبہ نہیں کہ اس نے میرے ایک خاص فعل کو یاد رکھا جس کا وہ عادی ہو چکا تھا +

جب میں کیپ ٹاؤن میں مقیم تھا تو میں اپنے دونوں کتوں کو پہاڑ کی طرف سیر کرانے لے جایا کرتا تھا۔ راستہ میں اکثر مقامات اس قسم کے آتے تھے جہاں مجھے ان کو اٹھا کر جھاڑیوں کے اس طرف نے جانا پڑتا تھا کیونکہ وہ جھاڑیاں ان کے لئے دشوار گزار تھیں۔ پہلی ہی سیر کے بعد انہوں نے ان مقامات کو یاد کر لیا تھا اور جب وہ یہاں پہنچتے تو اٹھالٹے جانے کی امید میں نہایت اطمینان سے کھڑے رہتے۔ پہلی ہی سیر میں ان میں سے ایک نے ایک خرگوش کو دیکھا اور اس کا تعاقب شروع کیا۔ بعد میں وہ ہمیشہ اس مقام کی طرف مبادرت کرتے اور اگرچہ خرگوش وہاں پھر کبھی دکھائی نہیں دیا، لیکن ہر دفعہ کی یاد کی باوجود وہ اپنے پہلے تعاقب کو نہ بھولے، یا کم از کم معلوم تو ایسا ہی ہوتا تھا کہ اس کی یاد محو نہ ہوئی۔ جہاں تک مجھے یاد ہے آخری مرتبہ جہاں ان کو سیر کے واسطے اس طرف لے گیا ہوں اس وقت اس پہلے

تغالب کو تقریباً تین سال گزر چکے تھے۔ اس تمام مدت میں وہ یاد باقی رہی اور وہ ملازم مرور زمان سے اثر پذیر نہ ہوا۔

فلارون نے بیان کیا ہے کہ جب وہ تمام دنیا کے گرد سیاحت کر کے پانچ سال کے بعد واپس آیا، تو اس کے کتے نے اس کو باسانی پہچان لیا۔ اسی طرح کہا جاتا ہے کہ ہوجاچ ٹیلور نے شیر کا ایک بچہ پالا تھا، لیکن کسی وجہ سے تین سال تک وہ اس سے الگ رہا۔ اس عرصہ کے بعد اس بچے نے (جو اب پورا شیر میں چکا تھا) اس کو پہچان لیا۔ جنگل کے ایک اور راتو بیان کیا ہے کہ ایک شیر نے ایک ایسے شخص کو بچا ہے جو سات سال قبل اس شیر پر مامور تھا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ تمام واقعات شکوک و شبہ ہوں، لیکن مجھ کو ان پر شبہ کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ بہر کیف حیوانات کے حافظہ کی بیشمار مثالیں دی جاسکتی ہیں۔ جس شخص کو حیوانات کی حرکات کے مشاہدہ کا موقع ملا ہے، وہ بلا وقت خود اپنے ذاتی تجربے سے اس کی مثالیں دہی کر سکتا ہے +

پھر جن اغناس کو پالتو جانوروں کے سدھانے کا تجربہ ہے، ان کو بھی منجوبی علم ہوگا، کہ نئے ملازمات کو قائم کرنے کی سرعت، پالافاظ و گز ملازم قائم کرنے کے لئے تیار کی مقدار اس کے قائم ہو چکنے کے بعد اس کے جفظ کے لحاظ سے حیوانات میں بہت اختلاف ہوتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض کتے نئے نئے کتب بہت جلد سیکھ لیتے ہیں، لیکن پھر جلد ہی ان کو بھول بھی جاتے ہیں۔ بعض کتے ایسے بھی ہوتے ہیں جو دیر میں سیکھتے ہیں، یعنی ملازم قائم کرنے کے لئے ان کو اس حرکت کی بہت زیادہ دفعہ تکرار کرنی پڑتی ہے، لیکن اگر ایک دفعہ وہ اس کو سیکھ جاتے ہیں، تو پھر مدت العمر اس کو نہیں بھولتے۔ ایک شخص جو سرگس کے کرتبوں کے لئے کتوں کو سدھاتا ہے، بیان کرتا ہے کہ جو کتے دیر میں سیکھتے ہیں، وہ اس کے

مقاصد کے لئے بہترین ہوتے ہیں، اور یہ کہ خدا ذہنی کوئی کتا ایسا ملتا ہے جو کہ قبوں کو جلد بیکہ لے اور بھریکھ جانے کے بعد اس کے کرنے کے وقت اس پر اعتماد ہو سکے۔ لیکن یہ خیال ہے کہ تمام سدھانے والے اس سے اتفاق نہ کر سکتے۔ لیکن اس پر سب کا اجتماع ہوگا اگر ایک ہی نسل کے کتوں میں بھی بلحاظ حافظہ اختلاف ہوتا ہے۔

یہ خیال ہے کہ جانور دن کا حافظہ لازماً خالصتاً غیر مرتب قسم کا ہوتا ہے کیونکہ میرے نزدیک مرتب حافظہ کے لئے ایسی باتوں کی ضرورت ہے جو ان کی دسترس سے باہر ہیں۔ لیکن اس کا فیصلہ اس سوال کے جواب پر موقوف ہے کہ کیا حیوانات اضافات کا ادراک کرتے ہیں؟ اور اس سوال پر ہم بعد میں کسی باب میں غور کریں گے۔ میں یہاں قبل از وقت اس بحث میں پڑنا نہیں چاہتا۔ سر دست صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ مرتب حافظہ اضافات کے ادراک پر موقوف ہوتا ہے۔ جہتلازات اس میں شامل ہوتے ہیں وہ اضافات مدد کی مشابہت کی بنا پر قائم کئے جاتے ہیں۔ اس قسم کے حافظہ میں ایک نیا واقعہ اس وجہ سے یاد نہیں رہتا کہ وہ محض مقارنت یا مماثلت کی مدد سے دیگر واقعات سے تلازم ہو چکا ہے، بلکہ صرف اس سبب سے کہ اس میں اور اور واقعات میں ایک خاص تعلق ہے، یا اس میں اور اور تجربات میں کوئی قابل شناخت ربط ہے یا یہ ایک حاصل سکیم میں ایک خاص مقام پر جسیان ہوتا ہے، یا ایک مخصوص نظام علم کے لحاظ سے خاص معنی ہیں۔ لیکن اگر علم کے اصلی اور صحیح معنی لئے جائیں تو یہ تجربہ سے بہت مختلف ہوتا ہے۔ احساسی تجربہ اور عقلی (جو اس تجربہ پر مبنی ہے) کے لئے تو تلازم بالمقارنت کافی ہے اور صرف یہی ان کی بنیاد بنا سکتا ہے۔ احساسی تجربہ اور عقل کے لئے تو غیر مرتب حافظہ کافی ہوتا ہے لیکن علم اور عقل کے لئے مرتب حافظہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اب حیوانات

میں عقل کا ہونا موقوف ہے ان کے ادراک اضافات پر۔ اگر ان میں علم ہوتا ہے تو ممکن ہے کہ ان میں مرتب قسم کا حافظہ بھی ہوتا ہو کیونکہ یہ حافظہ علم ہی سے پیدا ہوتا ہے اور پیدا ہو کر بھروسہ کی مدد کرتا ہے۔ لیکن اگر ان کے وسیع احصائی تجربے کے باوجود ان میں صحیح معنوں میں علم نہیں ہوتا، تو پھر ان کا حافظہ بلاشبہ غیر مرتب قسم کا ہو گا +

کیا حیوانات کے حافظے میں تعین زمانی شامل ہوتی ہے؟ اس سوال کا جواب بھی اس سوال کے جواب پر موقوف ہے کہ کیا وہ زمانی اضافات کا بھی حیثیت سے ادراک کر سکتے ہیں؟ گزشتہ باب میں تعین زمانی پر جو بحث ہم نے کی ہے اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ یہ عمل دراصل حواس اس کے اور کچھ نہیں کہ ایک سلسلہ زمانی میں ہم واقعہ یا تجربہ یا زبرد غور کا دیگر واقعات کے تعلق سے مقام معلوم کرتے ہیں، اور یہ تو ہم دیکھ ہی چکے ہیں کہ یہ عمل حافظہ میں عمل احیا کے لئے کوئی ضروری جزو نہیں۔ اب کیا کوئی شہادت اس امر کی موجود ہے کہ حیوانات اس طرح کسی واقعہ کا صحیح وقت معلوم کر سکتے ہیں؟ یہی سوال دوسرے الفاظ میں اس طرح کیا جاسکتا ہے کہ کیا حیوانات میں حافظہ کے مظاہر (جہاں تک کہ ہم ان کا مشاہدہ اور ان کو منبج کر سکتے ہیں) کی توجیہ احیا کی صورت میں ہو سکتی ہے یا یہ کہ ہم کو تعین زمانی کے مزید عمل کو بھی منبج کرنا چاہئے؟ اگر ان کی توجیہ محض احیا سے ہو سکتی ہے تو پھر جو قانون کہ ہم نے حیوانات کے ذہنی اعمال کی تاویل و تشریح کے لئے باب سوم کے خاتمہ پر بیان کیا ہے اس کے مطابق ہم کسی اور عمل کو فرض نہیں کر سکتے۔ وہ قانون یہ تھا کہ اگر کسی حیوانی فعلیت کی توجیہ ادنیٰ نفسیاتی قوت سے ہو سکتی ہے تو اس کو کسی اعلیٰ قوت کا نتیجہ نہ کہنا چاہئے +

اب ہم حیوانات میں حافظہ کی ایک حنفی مثال لیتے ہیں۔ کہستان مشہد ایک مرتبہ ایک فیل خانہ میں گیا، اور ایک ہاتھی کے سنہ میں مرج دیدی۔ پھر تقریباً ایک ماہ کے بعد اس کو دوبارہ وہاں جانے کا اتفاق ہوا،

اور وہ حسبِ عادت ہستی پر ہاتھ بھرتا رہا۔ ہستی کو اچھا موقع ملا اس نے سوٹڈ میں پانی بھرا، اور کپتان صاحب کو سر سے پاؤں تک نہلا دیا بغرض کیا جا سکتا ہے کہ ایسی صورت میں اصلی تجربے کے وقت اور مقام کی تعین صاف طور پر موجود ہوتی ہے۔ لیکن ذرا غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ہمارا یہ افتراض مطلق ضروری نہیں۔ نفس واقعات سے ہم صرف اتنا معلوم کر سکتے ہیں کہ کپتان صاحب کو دیکھ کر غصہ تلازم کی وجہ سے گزشتہ واقعات کا احیا ہوا۔ جب تک کہ یہ تلازم حافلے سے محو نہیں ہوا اس وقت تک اس احیاء کے لئے ڈیڑہ ماہ ڈیڑہ سال اور ڈیڑہ دن سب برابر ہیں بغرض کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ ہستی نے اس اصلی تجربے کا وقت معلوم کر لیا تھا +

لیکن باوجود ان تمام باتوں کے اس بات کی کافی شہادت موجود ہے کہ جانوروں کو وقت کے گزرنے کا احساس ہوتا ہے۔ دالوئی ہی تجنیو کے قریب ایک قصبہ میں جس شخص کے ہاں میں مقیم تھا اس کے پاس ایک بندر تھا جس کو ہر روز صبح کو مقسورہ وقت پر خوراک دی جاتی تھی۔ یہ بندر اپنے کھانے کے وقت کو پہچانتا تھا، اور اگر ٹھیک وقت پر اس کو کھانا نہ ملتا تھا تو وہ چیخنا اور پھلتا شروع کر دیتا تھا۔ کہا جاسکتا ہے کہ اس سے اس بندر میں تعین زمانی کی قابلیت کا پتہ چلتا ہے، کیونکہ وہ بندر یاد رکھتا تھا کہ فلاں وقت مجھ کو کھانا ملتا ہے۔ لیکن باقاعدگی کے ساتھ ہمیشہ پیدا ہونے والے اندرونی حالات اور بھوک کی باقاعدہ نشانی میں تلازم کی بنا پر ان واقعات کی نفسی بخشش تو جیہ ہو سکتی ہے۔ میرے میزبان نے مجھے یہ بھی بتایا کہ جب کبھی یہ بندر بیمار ہوتا تھا تو وہ کبھی خوراک کے لئے شور نہ کرتا تھا، لیکن صحت یاب ہونے کے دوران میں وہ قبل از وقت چیخنا شروع کر دیتا تھا۔

میرا خیال ہے کہ مردِ زمان کے اس ظاہری احساس کے اکثر واقعات کو ان باقاعدگی کے ساتھ بار بار پیدا ہونے والے وزن و نظم و ضبط یا قیاسی احوال کا نتیجہ ثابت کیا جاسکتا ہے، جن سے نفسیاتی احوال کا احیا ہوتا ہے۔ ان کے علاوہ اور واقعات بالعموم خارجی حواس کے ذریعے سے احیا کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ جس شخص نے جانوروں کی حرکات و سکنات کا بعدِ غفانہ کیا ہے وہ جانتا ہے کہ یہ ان عام اور معمولی واقعات کی اہمیت یا بقول ڈاکٹر ہسٹنٹ اعلیٰ معنوں کو معلوم کرنے میں کس قدر ذکی احساس ہوتے ہیں، جو ان کی روزِ روزہ زندگی پر اثر کرتے ہیں +

اب ہم ان واقعات سے جو حیوانات کے حرکات اور ان کے افعال سے حاصل ہوتے ہیں، ان میں حافظہ کے متعلق انصافاً گمان کر سکتے ہیں، اول تو ہم تلازم کے واقعات کی بناء پر یہ نتیجہ نکالنے کے مجاز ہیں کہ ان میں بھی نفسی احوال کا احیا ہوتا ہے۔ یہ نتیجہ اگر پوری طرح نہیں، تو تقریباً متفق علیہ ہے۔ لیکن بقول ڈاکٹر ہسٹنٹ ڈاکٹر اس احیا میں کوئی ایسا شناختی عمل شامل نہیں ہوتا جو حافظہ کے لئے لازمی ہے۔ لیکن اگر ہم اس کلی قضیہ کو تسلیم کرتے ہیں کہ جانوروں میں بھی ایسے ذہنی اعمال ہوتے ہیں، جن کی تشریح کی ہم کو کوشش کرنی چاہئے، تو یہ یاد رکھنا مشکل ہو جاتا ہے کہ میرے کتوں نے کسی نہ کسی معنوں میں اس مقام کی شناخت نہ کی، جہاں سے انھوں نے خرگوش کا تعاقب کیا تھا، ہاتھی نے کپتان شت کی شناخت نہ کی، جو اس مرجھ کی دھڑ سے اب اس ہاتھی کے لئے ایک ”نئے“ معنی رکھتا تھا۔ کیا ہم عام اور روزمرہ مشاہدہ سے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ ان تمام صورتوں میں احیا، جن حیثیت والا حیواناوسیت کا کلام کم و بیش اپنے ساتھ لاتا ہے، جو اسی فرد کے تجربہ میں اس واقعہ کے دوبارہ پیدا ہونے کے وقت ہوا کرتا ہے؟ یہ ممکن ہے کہ اس جانور میں اپنی خود کی حیثیت کو رفتہ تجربہ کے مالک کے کوئی تحلیل نہ ہو، کیونکہ ذات کا تحلیل بہت زیادہ تحلیل اور باز ترکیب کا نتیجہ ہوا کرتا ہے۔ لیکن باوجود اسے



احیا کے غیر مشتبہ احساس کا وجود ممکن ہے۔ اس احساس کو ہم کسی ایسے چلنے سے ظاہر کر سکتے ہیں، جیسے ”یہ پہلے بھی موجود رہا ہے“ اس کا غلط سے یہ احیا ایک نئے اور غیر افوس واقعہ سے مختلف ہوتا ہے۔ ایک چودہ برس جس کو مثلی اور شہد کی مکھی کا تجربہ ہو چکا ہے، جب دوبارہ اس کیلئے کو دیکھیں گے، تو اس کو پہلے دیکھا جا چکا ہے، ”کا شعور بالضرورت ہو گا۔ اسی شعور کو انسانوں کی دنیا اور بول چال میں شناخت سمجھتے ہیں۔ یعنی ایک انسان اس کو اس طرح کہیں گے، کہ وہ چودہ شہد کی مکھی کی ”شناخت“ کرتا ہے۔ اور اسی شناخت کی وجہ سے اس سے پرہیز کرتا ہے۔ اس کو ہم سمجھ سکتے ہیں کہ یہ شناخت سادہ احساسی تجربے کی حدود کے اندر ہے۔ یہ عقلی شناخت نہیں، جیسی کہ ماہر طبیعیات کی ہوتی ہے، جو اس کو ایک خاص نام سے شناخت کرتا ہے۔ چودے کی حالت میں ”یہ پہلے دیکھا جا چکا ہے“ قسم کا تجربہ ہے، جس میں غلطی معنی شامل ہیں۔ ”یہ اضافات معلوم ہیں، مگر قسم کا تجربہ نہیں، جو نظام علم کے لئے اہمیت رکھتا ہے + لیکن کم از کم اعلیٰ حیوانات میں ”پہلے دیکھا جا چکا ہے“ قسم کا تجربہ اس تمام موقع محل کو اپنے ساتھ لاتا ہے، جس میں کہ وہ اصلی تجربہ ہوا تھا۔ میرے کتوں کے لئے پہاڑ کا ایک خاص مقام پر ارمی تھا، جو خرگوش کے شکار کی یاد دلاتا تھا۔ ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ یہاں اصلی موقع محل کا احیا ہوا، لیکن اس جانور کو یہ احساس تھا، کہ یہ گوشت تجربہ سے یہاں سوال ہو سکتا ہے، کہ کیا اس گوشت تجربے کے احساس میں یقین زمانی شامل نہیں، جس سے ہم نے حیوانات کو بے پیرہ سمجھا ہے؟ ہرگز نہیں۔ فرض کرو کہ میں سڑک پر جا رہا ہوں، اور ایک شخص کو دیکھتا ہوں۔ مجھے خیال آتا ہے، کہ میں نے اس کو نہیں دیکھا ہے۔ میں اس تمام موقع محل کو اپنی چشم باطن کے سامنے لے آتا ہوں، کہ میں نے اس کو ریل میں دیکھا تھا۔ لیکن کب اور کہاں دیکھا یہ مجھے یاد نہیں آتا، اور اگر کوئی خاص غامض نظر نہیں، تو میں اس کو یاد کرنے کی کوشش بھی نہیں کرتا۔

زمان و مکان کی تعیین کا عمل ایک بالکل علیحدہ چیز ہے، جو کسی طرح بھی میرے  
گزشتہ تجربے کے موقعہ و محل کے احیا میں شامل نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ  
یہ بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ اس قدر صحیح اور باقاعدہ تعیین زمانی کا حیوانات کے  
لئے کیا معنی ہے کہ یہ تو محض زمانہ حال میں اپنی زندگی بسر کرتے ہیں چنانچہ  
یہ معلوم کرنے سے میرے کتنوں کو کیا فائدہ ہوتا کہ انہوں نے خرگوش  
کا شکار کیا تھا؟ ان کی سادہ زندگی کی ضرورت کے لئے صرف اتنی ہی  
علم کافی تھا، مگر انھوں نے تعاقب کیا تھا، اور یہ کہ تمام موقعہ و محل  
پسندیدہ تھا۔

ان تمام باتوں سے نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ حیوانات کے حافظہ  
میں گزشتہ مواقع کا احیا شامل ہوتا ہے۔ اس احیا میں شناخت کی وہ  
ابتدائی صورت بھی شامل ہوتی ہے جس پر علم کی ترقی دلاست  
کرتی ہے، اور یہ ان کی احساسی زندگی کی عملی ضروریات کے لئے پُر از  
معنی ہوتا ہے۔ لیکن اس میں واقعات کی زمانی یا مکانی تعیین نہیں  
ہوتی، اور نہ کسی ایسے منطقی نظام میں واقعات کے مقام کی تخصیص ہوتی ہے،  
جو انفرادی تجربہ سے بے نیاز اور آزاد ہے، اور جس کی محنت  
عام ہے۔ ۴

بہتر اور مناسب یہی ہے کہ ان تمام مسائل کو فی الحال یہیں  
چھوڑ دیا جائے، اور پھر اور اک اضافات کی بحث کی روشنی میں ان  
پر دوبارہ غور کیا جائے۔ اس اثنا میں قارئین سے میری استدعا  
یہ ہے کہ وہ میری اس کوشش کو نفسیات حیوانی کے مظاہر کی  
بلابالغہ تشریح کی غیر جانبدارانہ خواہش پر معمول فرمائیں میں قانون  
ارتقا کا قائل ہوں، اور اس لئے میرا عقیدہ ہے کہ تمام قواء ذہنی  
میں ترقی طبعی اعمال سے ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے میرے تعصب  
یا جانبداری کا میلان یقیناً اس طرف نہ ہوگا کہ میں انسانی قواء  
اور حیوانی قواء کے درمیان ایک تلیج پیدا کروں۔ میری غایت

وحیدہ یہ ہے کہ میں حیوانیاتی نفسیات کی عقل ترین تشریح تک  
 سائنٹفک استقرا کے جائز عمل کے ذریعہ پہنچ جاؤں اور نفسیات  
 انسانی سے مقابلہ کر کے یہ معلوم کرنے کی کوشش کروں کہ حیوانات  
 کے ادنیٰ قواء ترقی کے طبعی عمل سے کس کس درجے کو حاصل کرتے ہوئے  
 انسان کے اعلیٰ قواء کے مرتبہ کو پہنچتے ہیں +

---

# ہاہشتم

## ارتسامات کی تحلیل

ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ ارتسام وہ ہے جو درآیندہ اعصاب کے  
 نتیجے سے براہ راست شعور کے مرکز میں آتا ہے، اور یہ کہ خیال وہ ہے جو اس مرکز میں باواسطہ  
 یعنی کسی ارتسام یا کسی اور خیال کی وساطت سے آتا ہے۔ ارتسام کی صورت  
 میں تمام تعلقہ معنی حالات اُن درآیندہ تہیجات کا نتیجہ ہوتے ہیں جو دماغ  
 کے باہر سے آتے ہیں۔ برخلاف اس کے خیال میں تمام تعلقہ معنی حالات  
 دماغ ہی میں سے پیدا ہوتے ہیں، اور گوشہ دماغی حالتوں سے معین  
 ہوتے ہیں۔ اسکی وجہ سے ارتسامات کو نہایت سہولت کے ساتھ  
 اعضائی کہا جاتا ہے، اور ان کے مقابلے میں استحضاری احوال ہیں،  
 جن کو خیالات کہتے ہیں۔ لیکن استحضاری ارتسامات یا استحضاری خیالات  
 میں سے کوئی بھی بذات خود احوال شعور نہیں بنتے۔ یہ سمجھئے کہ وہ  
 مرکزی اجزاء ہوتے ہیں، لیکن یہ تحت شعور ہی عناصر کے حاشیے سے محصور  
 ہوتے ہیں، اور حاشیہ کے عناصر احوال شعور کے اصلی اجزاء ہی نہیں ہوتے

مثلاً - Presentative

مثلاً - Representative

بلکہ ان کی وجہ سے ارتسامات اور خیالات کی نوعیت متغیر اور ایک حد تک  
متحدین بھی ہوتی ہے۔ ان عناصر کا کچھ حصہ احتضاری ہوتا ہے اور کچھ  
احتضاری +

اب ہم کو زیادہ گہری توجہ کے ساتھ ان ارتسامات پر غور کرنا  
چاہئے۔ اجن کا احتضار خیالات کی صورت میں ہوتا ہے اور تحلیل کی مدد سے  
ان کی اصلیت اور ماہیت کے متعلق ممکن معلومات فراہم کرنی چاہئیں +  
سب سے پہلے ہم یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں گے کہ جب بصارت  
کے راستے سے ہم کو کسی چیز مثلاً گلاب کے پھول کا ارتسام حاصل ہوتا ہے تو  
شعور کے سامنے احتضار کس چیز کا ہوتا ہے۔ یہاں پر ضروری یہ ہے کہ  
ہم دو چیزوں میں فرق معلوم کر لیں۔ اول تو وہ جس کا شعور کے سامنے  
بلا واسطہ احتضار ہوتا ہے اور دوسری وہ جو اس احتضار کے فوراً بعد  
بارے شعور میں آتی ہے۔ ہم گلاب کے پھول کو واقعہً رنگین، ایک  
خاص شکل کا اور ایک خاص مقام میں دیکھتے ہیں۔ یہ سب براہ راست  
ارتسام کا حصہ معلوم ہوتے ہیں۔ اس کی بجز اس کا وزن ہاتھ میں اس کا  
احساس زبان پر اس کا ذائقہ اس کا نام یہ تمام یا ان میں سے بعض اور  
ممکن ہے کہ ان کے علاوہ اور بہت کچھ اس پھول کو دیکھ کر ذہن میں فوراً  
آسکتا ہے۔ لیکن یہ سب احتضاری اور بلا واسطہ ارتسام پر اضافہ معلوم  
ہوتا ہے۔ ان کا خیال تلازم کی وجہ سے آتا ہے اور یہ تجربہ کا نتیجہ ہیں۔  
جو بچہ صرف کاغذ کے پھولوں سے واقف ہے وہ اس پھول کو دیکھتا  
ہے، لیکن اس کے شعور میں بوجہ احتضاری عنصر پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ  
یہ بوجہ اس کے تجربے میں اس پھول کے ساتھ تلازم نہیں ہوئی۔ اس  
سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ احتضاری ارتسام میں بحیثیت احتضاری ارتسام  
کے سوائے بوجہ اور مقام کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ لیکن کیا اس میں اس سے  
کم بھی نہیں ہو سکتا؟ کیا یہ تمام باتیں بلا غبار احتضاری ہیں؟ کیا یہ نہیں  
کہا جاسکتا کہ مکان میں اس کا مقام بلا واسطہ ارتسام پر مستند ہوتا ہے؟

بالغ العمر کا شعور تو اس آخری سوال کا جواب نفی میں دیگا۔ ہم کو کسی چیز کا معین بصری ارتسام بغیر اس عنصر کے حاصل ہو ہی نہیں سکتا۔ ہم بھول کو لازماً کسی نہ کسی مقام میں دیکھتے ہیں۔ یہ نہیں ہوتا کہ ہم پہلے اس بھول کو دیکھیں اور بعد میں اس کا مقام معلوم کریں۔ جب ہم اس کو دیکھتے ہیں تو ہر کسی مقام میں دیکھتے ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ہمارے تمام بصری ارتسامات کے ساتھ یہ خارجیت پائی جاتی ہے۔ جب ہم جیت لیتے کہ چرخ نیلی فام کی طرف آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھتے ہیں اس وقت بھی ہم کو ارتسام میں اس کا ایک عنصر نظر آتا ہے +

اسمعی ارتسامات کے ساتھ بھی خارجیت ہوتی ہے اگرچہ یہاں ان ارتسامات کے سدا کو اس قدر صحت کے ساتھ معلوم نہیں کیا جاسکتا جس قدر صحت کے ساتھ بصارت میں کیا جاسکتا ہے۔ یہاں ہماری یہ قابلیت بصارت میں اس قابلیت کے مقابلے میں فروتر ہوتی ہے۔ جب ہم کو فی آواز سنتے ہیں تو سر فی آواز کے احضار کے ساتھ خارجیت کا بھی احضار ہوتا ہے۔ اس کا خیال ارتسام سے نہیں آتا، بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ارتسام کا حصہ ہے۔ برخلاف اس کے سمی ارتسامات اور حرارتی ارتسامات میں خارجیت کا یہ عنصر بہت مدجم اور ضعیف ہوتا ہے۔ یہاں یہ تلازم کی بار بار تکرار کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے، نہ کہ بلا واسطہ احضار اور ارتسام کا ایک حصہ سمی ارتسامات میں تو فوراً جگہ کے اس حصے کی طرف اشارہ ہوتا ہے، جو مستر ہو رہا ہے۔ ذوقی ارتسامات میں بھی یہ تعین مقام اسی قدر معلوم ہوتا ہے جس قدر کہ لمس میں +

مخصوص حواس کے تمام ارتسامات میں سے بصری ارتسامات واضح ترین ہوتے ہیں اور ارتسامات کے لئے کم از کم ان معلومات کے لحاظ سے جو یہ مہیا کرتے ہیں، یہی غالب ترین ارتسامات ہیں۔ لمس بصارت کا مستقل مددگار ہے، جو ہر وقت بصری ارتسامات کی جانچ کے لئے تیار رہتا ہے۔ سماعت میدان شعور میں وسعت پیدا کرتی ہے، اور

ہمارے لئے، تقریری اطلاع دہی کی وجہ سے، عالم گیر آخری فرامینی کا ذریعہ ہے۔  
 بلاؤنقہ اور حرارت اس لحاظ سے ثانوی اہمیت رکھتے ہیں۔ لہذا ہم پھر  
 ارتسام کی طرف عود کرتے ہیں اور اس کی تحلیل کی کوشش کرتے ہیں۔ اگرچہ  
 پھول کی شکل اور اس کا فاصلہ اس کے رنگ سے علیحدہ نہیں ہو سکتے تاہم  
 معلوم ہوتا ہے کہ ہم مطالعہ باطن سے ان تمام مختلف عناصر میں تیسرے  
 کر سکتے ہیں، بلکہ ہم یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ اگرچہ نفسیاتی ارتسام میں یہ عناصر  
 ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہو سکتے، لیکن تحلیل ان کو ان عناصر میں  
 تحول کرتی ہے جو معنویاتی حیثیت سے بالکل علیحدہ اور ممتاز ہیں۔ اس  
 میں شک نہیں کہ اس تحقیق میں نفسیاتی عمارت کی ماہیت سے کیا حقہ  
 واقفیت کے لئے لازمی ہے کہ ہم جسمانی اور عضویاتی بنیادوں کو کھود  
 کر دیکھیں، بلکہ ہم کو اس سے بھی گہرا جانا چاہئے اور معلوم کرنا چاہئے  
 کہ یہ بنیادیں جسم سے باہر کے طبعی حالات سے کس طرح متعین ہوتی ہیں +  
 میں نے ابھی کہا ہے کہ مطالعہ باطن سے پھول کا رنگ اس کی شکل  
 اور مقام سے علیحدہ کیا جاسکتا ہے۔ لیکن ان سب میں سے پھول کا رنگ  
 اور اس رنگ کا سایہ باہم بہت گہرے تعلقات رکھتے ہیں۔ ان دونوں  
 میں سے کوئی بھی فاصلہ اور مقام سے اتنے گہرے تعلقات نہیں رکھتا۔  
 برخلاف اس کے شکل بعض لحاظ سے ان دونوں (رنگ اور فاصلہ)  
 کے بین بین واقع ہے۔ شکل کو اگر ہم یہ سمجھیں کہ یہ ایک سطح پر جو خط ابھارت  
 کے ساتھ زاویہ قائمہ بناتی ہے، صرف دو ابعاد (طول و عرض) میں مرتد  
 ہوتی ہے تو اس کو رنگ سے گہرا تعلق معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر اس  
 میں محسوس پن، یعنی تعمیرے بعد (عشق) کو بھی شامل سمجھا جائے، تو اس  
 کو مقام سے گہرا تعلق ہو جاتا ہے۔ محسوس پن اور اس کے ساتھ فاصلہ  
 اور مقام پر ہم متغیریب بحث کر چکے۔ لہذا اس درست ہم اس کو نظر انداز  
 کرتے ہیں اور پھول یا عالم خارجی کی کسی اور ایسی بری مری چیز کے امتداد  
 رنگ کے سامنے، اور رنگ کی طرف توجہ مبذول کرتے ہیں۔ طبیعیات

ہم کو بتاتی ہے کہ کسی چیز کی مرئیت، روشنی کی شعاعوں کے سطحی انکسار پر موقوف ہوتی ہے۔ یہ شعاعیں ایبٹھر میں سے ہوتی ہوئی آنکھ کے قریب تک پہنچتی ہیں۔ سورج کی روشنی کی ایک شعاع ایبٹھر کے عرضی اتہزازات پر منقطع ہوتی ہے، جس کی سرعت غیر ممکن تصور ہے۔ ان اتہزازات میں سے صرف وہ آنکھ کے شبکیہ پر اثر کرتے ہیں جن کی شرح ۸۰۰ بلین اور ۴۴ بلین کے درمیان ہے۔ اتہزازات کا ایک سلسلہ ایسا ہے جس کی شرح ۴۰۰ بلین فی ثانیہ سے کم ہوتی ہے۔ ان کا احساس گرمی کی صورت میں ہوتا ہے۔ اسی طرح اتہزازات کا ایک دوسرا سلسلہ ہے جس کی شرح ۸۰۰ بلین فی ثانیہ سے زیادہ ہے۔ اس کا علم ہم کو بعض مادوں پر سیاہی اخرات سے ہوتا ہے۔ لیکن یہ دونوں سلسلے شبکیہ پر اثر نہیں کرتے طیف نگار کی مدد سے ان اتہزازات کو غیر منقطع سلسلے کی صورت میں مرتب کیا جاسکتا ہے، جو شبکیہ پر اثر کرتے ہیں۔ یہ ترتیب ان کے تعدد کے مطابق ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک سرے پر تو وہ اتہزازات ہوتے ہیں جن کا تعدد ۴۰۰ بلین فی ثانیہ ہے اور دوسرے سرے پر وہ جن کا تعدد ۸۰۰ بلین فی ثانیہ ہے۔ ان دونوں کے درمیان مختلف تعدد کے اتہزازات ہوتے ہیں۔ جب روشنی کی ایک شعاع جس میں تعدد کے تمام مدارج ہوتے ہیں گل بنفشہ جیسی کسی چیز پر پڑتی ہے تو اتہزازات میں سے کچھ توجذب ہو جاتے ہیں اور کچھ منعکس ہوتے ہیں۔ کم تعدد کی لہریں گل بنفشہ کی پیتوں میں جذب ہو جاتی ہیں اور زیادہ تعدد کی لہریں منعکس ہوتی ہیں۔ لہذا گل بنفشہ یا کسی اور خارجی شے سے جو کچھ

۱۔ Cornea

۲۔ Retina

۳۔ Spectroscope

۴۔ Frequency



۱۔ نگہ تک پہنچتا ہے وہ فی الواقع کم و بیش مغرب نمود ہوتا ہے ان اجزاء کا باہر مرئیہ کی حدود کے اندر واقع ہیں۔ یہ تمام بیان ان طبیعی تغیرات کا مختصر خاکہ ہے جو جسم سے باہر ہوتے ہیں۔ اس مختصر کے ان اجزاء کے جسم تک پہنچنے کے بعد جو کچھ جسم کے اندر ہوتا ہے اس کی عضو یا قی داستان کی طرف ہم اب توجہ کرتے ہیں +

یہ اجزاء اس خط تقسیم میں آنگھ تک پہنچنے کے بعد محدب شفاف قرینہ سے گزرتے ہیں۔ اس کے بعد پتلی کے راستے سے اندر کی طرف چلتے ہیں اور اس پتلی کے ارد گرد قرصیہ کا پردہ ہوتا ہے۔ یہاں یہ حد سلف اور رطوبت بلور یہ میں سے ہوتے ہوئے شبکیہ پر پڑتے ہیں۔ یہ تمام شفاف بناؤں میں محض امدادی حیثیت رکھتی ہیں۔ ان کی وجہ سے شبکیہ پر ان اجزاء کی صاف اور واضح تصویر پڑتی ہے اور یہی شبکیہ وہ بناؤں سے ہے جو ان اجزاء کی اصلی وصول کرنے والی ہے۔ اس کو عصب بصری کے ذریعے سے دماغ سے براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ اس شبکیہ کا مرکزی اور حساس ترین رقبہ بذات خود نہایت نازک اور باریک مخروطات سے مرکب ہوتا ہے۔ یہ مرکزی حصہ سب سے زیادہ ذکی آنکس ہوتا ہے اور اس کا پھیلاؤ ایک قطر کے دائرہ کے اندر راندہ ہوتا ہے۔ اس قدر تنگ رقبے میں مذکورہ بالا مخروطات کی تعداد تقریباً دو ہزار ہوتی ہے۔ اس رقبہ سے باہر جو رقبہ ہے اس میں مخروطات بھی ہوتے ہیں اور نازک استوائی بھی۔ ان نازک مخروطات

۱۔ Iris

۲۔ Lens

۳۔ Vitreous Humour

۴۔ Optic nerve

۵۔ Cones

۶۔ Rods

اور استوائوں میں سے ہر ایک فرداً فرداً محصب بھری کے ریشوں کے ذریعہ  
 داغ کے ایک مخصوص رقبے کا موشہ ہے۔ پھر روشنی کے تنوجات کے لئے  
 ان میں سے ہر ایک محاسب ہوتا ہے۔ لیکن یہ خیال رہے کہ محاسب کی  
 اصطلاح کو ہم نفسیاتی معنوں میں استعمل نہیں کر رہے ہیں بلکہ اس کا استعمال  
 بعینہ ان معنوں میں ہو رہا ہے جن میں ایک نوڈ گرا فرماہنی پلیٹ کو محاسب  
 کہتا ہے۔ اب چونکہ شبکیہ ایک مسطح ہے جس پر تنوج کی متعدد تصویر پڑتی  
 ہے اس لئے یہی دو ابعاد میں اس امتداد کی عضو یاتی بنا بن جاتا ہے  
 جس کا ہم کو نفسیاتی علم ہوتا ہے۔ شبکیہ کا صرف وہ حصہ ایتھر کے درجہ سے  
 متبج ہوتا ہے جن پر عمل بنفشہ یا کسی اور خارجی چیز کی تصویر پڑتی ہے۔  
 یہاں تک تو معاملہ بالکل صاف ہے اور کوئی وقت پیش نہیں آتی۔  
 مگر عالم خارجی تمام تر باختلاف شدت خاکستری رنگ کا ہوتا تو ہم متعدد  
 سطح کے رنگ کی نفسی بخش تو جیہ شبکیہ کے مخروطات یا استوائوں کے متفاوت  
 تیج کی بنا پر کر سکتے تھے۔ لیکن انیا صرف خاکستری ہی نہیں ہوتیں بلکہ  
 ان کے اور رنگ بھی ہوتے ہیں۔ چنانچہ حوشل کا خیال تھا کہ ہر سطحی سطح  
 میں بچھپکاری کرنے والے کم از کم ۲۰۰۰ مختلف رنگوں میں تیز کر سکتے تھے۔  
 اب اس میں شبہ کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ شبکیہ کا ہر ایک مخروط  
 متبج ہونے کے بعد اس بچان کو پیدا کرنے کی قابلیت رکھتا ہے جس سے  
 رنگوں کے متعدد احساسات میں سے کوئی احساس حاصل ہوتا ہے۔ صورت  
 حال یہ نہیں کہ ایک خاص مخروط یا مجموعہ مخروطات ایک خاص تیج سے  
 اثر پذیر ہوتا ہے اور دوسرا مخروط یا مجموعہ مخروطات دوسرے تیج  
 سے۔ برخلاف اس کے اصلی نقشہ یہ ہے کہ کوئی مخروط کسی تیج سے متاثر

۱۔ Herchel

۲۔ Vatican

۳۔ Impulse

رو سکتا ہے بشرطیکہ یہ متوج مرئیت کے دائرہ کے اندر ہو۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ یہ آخر ہر تعدد کے لئے ایک ہی نہیں ہوتا۔ اگر ایسا ہوتا تو عالم خابری خاکستری ہی نظر آتا۔ اس میں مختلف رنگوں کا وجود نہ ہوتا۔ پھر ہم یہ بھی فرض نہیں کر سکتے کہ اس میں ہزاروں ایسے مادے ہوتے ہیں جن کی احساسیت متفاوت اور مختلف ہوتی ہے، اور ان مادوں میں سے ہر ایک خاص تعدد سے متبج ہوتا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ان مظاہر کی بہترین توجیہ یہ فرض کرنے سے ہو سکتی ہے کہ ہر ایک محضو ط میں آخر پذیری کے چند ابتدائی، اولی طریقے ہوتے ہیں، اور ان ہی کے اجتماع سے تمام رنگ پیدا کئے جا سکتے ہیں۔ چنانچہ ہمارا تجربہ بتاتا ہے کہ اگر ہم طیف کے سرخ سرے سے ایک مخصوص تعدد کے متوجات ہیں، پھر سنز می میں سے مخصوص تعدد دیں، اور اسی طرح گلا ہٹائیں سے مخصوص تعدد کا انتخاب کریں، تو ان تینوں کو مناسب طور پر ملانے، اور ان کی اضافی شدتوں کو مختلف کرنے سے ہم تمام وہ رنگ پیدا کر سکتے ہیں جن سے ہم اپنے تجربے میں آشنا ہوتے ہیں۔ اسی طرح اگر ہم چار ابتدائی رنگ، سرخ، سبز، زرد، نیلا لیں، تو خیال یہ ہے کہ اور بہتر رنگ پیدا کئے جا سکتے ہیں۔ لیکن یہاں ہم رنگوں کی رویت کے عضویاتی قطریوں کی بحث کو چھیڑنا نہیں چاہتے، کہ کن جسمانی آلات کی ترقی (یکس اور طریقہ) سے آخر پذیری کے یہ مختلف طریقے ممکن بنتے ہیں، بشکیہ کے محضو ط میں رد عمل کے صرف تین اساسی طریقہ ہوتے ہیں، یا زایدہ سفیدی کا احساس عضویاتی کاظم سے مرکب ہے، یا مفرد؛ سیاہی رد عمل کے فقدان کا دوسرا نام ہے، یا یہ ایک رد عمل کا ایک جداگانہ طریقہ ہے، یہ تمام وہ سوالات ہیں جن کا جواب عضویات دیگی یہاں ہمارے لئے صرف اس قدر معلوم کر لینا کافی ہے کہ یہ تمام سوالات تعامل زیر بحث ہیں اور ان کا ایک یقین جواب اگر ناممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے +

نفیسات کے لئے بعبارات کا آغاز لبعری احساسات سے ہوتا ہے۔ ہمارے لئے سب سے پہلا سوال یہ ہے کہ لبعری احساس کیا ہے؟ لبعری

احساس کی تعریف اس طرح ہو سکتی ہے کہ یہ ایک ناقابل تحلیل نفسیاتی عنصر ہے جو ایک درآیندہ نتیجہ یا ایسے نتیجہات کے مجموعہات سے بالراست پیدا ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ نفسیاتی تحلیل کا آخری نتیجہ ہے۔ میں اس امر واقعی کی طرف خاص طور پر توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں کہ احساس تحلیل کا نتیجہ ہے۔ پھر وہ معنی بھی قابل غور ہیں جو اس بیان سے مفہوم ہوتے ہیں۔ احوال شعور تجربے کے معطیات ہوتے ہیں۔ یہی نفسیاتی مطالعہ کا نقطہ آغاز ہیں۔ ان ہی کے متعلق ہم تمام ممکن معلومات حاصل کرنا چاہتے ہیں اور اسی غرض سے ہم ان کی تحلیل کرتے ہیں۔ ہماری تحلیل کا پہلا نتیجہ تو یہ ہے کہ مرکزی ارتسام یا خیال تحت شعوری عناصر کے حاشیے سے متمیز ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد مرکزی ارتسام مثلاً گل نقشہ کی تحلیل کرتے ہیں اور اس نتیجہ پر یہ دیکھتے ہیں کہ یہ ارتسام ایک جدید مرکب ہے اور رنگ شکل اور مقام کو مثال ہے۔ لہذا ہم اپنی تحلیل کو اور آگے بڑھاتے ہیں اور رنگ کے عنصر کو اس کے لئے منتخب کرتے ہیں۔ یہاں نقشی رنگ کا احساس ہوتا ہے اور یہ نفسیاتی نقطہ نظر سے ناقابل تحلیل معلوم ہوتا ہے۔ اس سمت میں یہ گویا ہماری نفسیاتی تحلیل کا آخری نقطہ ہے۔ لیکن اس کو عضویاتی حیثیت سے اور آگے بڑھا سکتے ہیں اور ثابت کر سکتے ہیں کہ نقشی رنگ کا احساس عضویاتی پہچانت کے اجتماع کا نتیجہ ہے۔ مختصر یہ کہ تحلیل کے مختلف مدارج یہ ہیں۔ ۱۔ حالت شعور یہ تو نقطہ آغاز ہے۔ ارتسام احساس عضویاتی نتیجہ ۲۔ ارتسام احساس تو نفسیاتی ہیں اور بیچ عضویاتی۔ لہذا احساس نفسیاتی تحلیل کا آخری نتیجہ ہے +

لیکن اب فرض کر دو کہ بجائے اس کے کہ ہم احوال شعور کو نقطہ آغاز مانیں، ہم یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان احوال شعور کی تحلیل کس طرح ہوئی تو ہم اپنی تحلیل کے نتائج کام میں لاتے ہیں اور ابتدائی احساسات ہمارا نقطہ آغاز بن جاتے ہیں۔ یہ طریقہ نفسیات میں اس قدر عام ہے کہ ہم اس میں اس امر واقعی کو نظر انداز کر جاتے ہیں

کہ احساسات فی الواقع احوال شعور کی تحلیل کا نتیجہ ہیں +

اب ہم پھر بعضی احساسات کی طرف عود کرتے ہیں جن کو نفسیاتی تحلیل اور تمام کے ابتدائی اجزائے بت کرتی ہے۔ اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا کہ نفسیات کے لئے سیاہی اور سفیدی ابتدائی احساسات ہیں لیکن خاکستری کے متعلق کیا حکم ہے؟ کیا ہم خاکستری کو سفیدی اور سیاہی میں تحلیل کر سکتے ہیں؟ یہی صورت تاریخی یا ارغوانی کی طرح کے رنگوں کی ہے۔ جب ہم کسی ایسی تاریخی چیز کو دیکھتے ہیں جس پر یکساں روشنی پڑ رہی ہو تو کیا ہم اس کے رنگ کو سرخی اور زردی میں تحلیل کر سکتے ہیں؟ کیا بحیثیت احساس کے اس کا اثر ناقابل تحلیل ہے؟ اگرچہ ہم کو کچھ معلوم ہے کہ یہ مختلف اور متنوع عضویاتی تہیجیات کے مجموعہ کا نتیجہ ہے؟ مختلف مشاہدہ کرنے والوں نے اس سوال کے مختلف جوابات دئے ہیں۔ میں بذات خود اس کی تحلیل سے قاصر ہوں۔ ارغوانی سطح کی طرف دیکھنے سے میں معلوم کر سکتا ہوں کہ اس میں غلامٹ اور سرخی کے اثرات پائے جاتے ہیں۔ لیکن میں اس کی تحلیل نہیں کر سکتا جس طرح مختلف باجوں کی آوازوں کی کر سکتا ہوں۔ لہذا خود میرے اور ان لوگوں کے لئے جن کا تجربہ میرے تجربے کے مشابہ ہے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ خاکستری تاریخی نگاہی اور ارغوانی وغیرہ ابتدائی احساسات ہیں جو عضویاتی تہیجیات کے شعور کی دہلیز سے نیچے مجتمع ہونے کا نتیجہ ہیں۔ کیسا کی اصطلاح میں یوں کہنا چاہئے کہ ہمارے لئے ان کا نقطہ افراق زیر شعور کی عضویاتی حصے میں واقع ہوتا ہے۔ لیکن اس سے اس عقیدہ کا انکار لازم نہیں آتا کہ جن لوگوں کا تجربہ میرے تجربے سے مختلف ہے ان کے لئے تہیجیات کا یہ اجتماع دہلیز شعور سے اوپر ہوتا ہے اور یہ کہ یہ لوگ اس کی تحلیل اس حصہ میں کر سکتے ہیں جہاں میں اپنے تجربات کی خاص نوعیت کی وجہ سے داخل ہی نہیں ہو سکتا۔ ان لوگوں کے لئے تاریخی ایک احساس نہیں بلکہ سرخی اور زردی کے

احساسات کا مجموعہ ہے +

اب اس تمام مسئلے کے طبیعیاتی، عضویاتی اور نفسیاتی پہلوؤں کو مختصراً اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ پہلے عالم خارجی کے طبیعی میدان میں ایہتر کے ارتزازات کا ایک لمبا سلسلہ ہوتا ہے، جو شبکیہ کو پہنچ کر سکتا ہے اور جس کے مختلف مدارج ہوتے ہیں۔ اس کے بعد شبکیہ کے عضویاتی میدان میں ایہتر کے ان ارتزازات کے مجموعات چند مختلف و متفاوت طریقوں سے ردِ اعمال پیدا کرتے ہیں۔ سب سے آخر میں شعور کے نفسیاتی میدان میں ہم میں سے بعضوں کے لئے یعنی جو تحلیل کرنے کی قابلیت نہیں رکھتے، مختلف احساسات کی ایک کثیر تعداد ہوتی ہے، جو چند عضویاتی ردِ اعمال کے متنوع مجموعات کا نتیجہ ہے۔ لیکن یہ بصری احساسات بصری ارتزازات کے محض عناصر ہیں۔ ان کے ساتھ اور عناصر بھی ہوتے ہیں، مثلاً ان کی ٹھوس شکل اور ان کا مقام۔ ان کی طرف ہم عنقریب عود کریں گے +

ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ بصری ارتزازات کی طرح سمی ارتزازات کے ساتھ بھی خارجیات بانی جاتی ہے۔ اگر اس سے قطع نظر کر لی جائے، تو یہ سمی احساسات بدستل ہوتے ہیں۔ ظلم طبیعیات بتاتا ہے کہ آوازیں کسی خارجی مرتعش جسم سے پیدا ہوتی ہیں اور کانوں تک ہوائی لہروں کی صورت میں پہنچتی ہیں۔ یہ ارتزازات طولی ہوتے ہیں، نہ کہ روشنی کے ارتزازات کی طرح عرضی۔ کان کے بیرونی سوراخ میں داخل ہوا کر یہ ارتزازات طبعی جھلی پر پڑتے ہیں اور ان کی وجہ سے یہ جھلی مرتعش ہو جاتی ہے۔ کان کی ساخت اور اس کے دیگر ادا دی حصوں کی بحث میں ہم اس وقت نہیں پڑ سکتے۔ صرف اس قدر بیان کرنا کافی ہے کہ یہ ادا دی حصے اگرچہ عضوی ہیں، لیکن لحاظ و ظیفہ زیادہ میکاٹھی کی ہوتے ہیں انہیں حصوں

ذریعے سے یہ اهتزازات ایک رطوبت میں منتقل ہوتے ہیں جو سماعت کے املی آلے میں بھری ہوتی ہے۔ یہ آلہ خود ایک رطوبت میں ڈوبا اور کھوپڑی کے ایک پڑی کے خلا میں واقع ہوتا ہے۔ اس آلہ کے ایک حصہ میں جس کو قوقعہ کہتے ہیں، ایک پیچدار چھلی ہوتی ہے جس پر عصاریشہ ہوتے ہیں۔ یہ چھلی کچھ اس طرح مکی ہوتی ہے کہ عرصاً تو کچھ رہتی ہے لیکن طولاً یا پیچوں کی سمت میں ڈھیلی رہتی ہے۔ اس پیچدار چھلی کے ریشے بنات خود عصب سمعی ریشوں سے براہ راست کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ ان کا یہ تعلق ان بناوٹوں کے واسطے ہوتا ہے جو ان کے حامل ہیں۔ اب اگر ان عرضی ریشوں میں سے کوئی ریشہ مرتعش کیا جاتا ہے تو اس کے ارتعاش سے بعض خلا یا تیج ہوتے ہیں جن کو اس سے بالواسطہ تعلق ہے اور اس طرح اسکان یہ ہے کہ ہر ایک عرضی ریشہ اپنے مخصوص تیج کو عصب سمعی کے متعلقہ ریشوں کے راستے دماغ کے ایک خاص حصہ میں پہنچاتا ہے۔ جب ہم پیانو کے تاروں پر کچھ گاتے ہیں تو اس کی وجہ سے جو لہریں پیدا ہوتی ہیں وہ ان تمام تاروں پر دوڑ جاتی ہیں اور ان میں ارتعاشات پیدا کرتی ہیں۔ لیکن مرتعش صرف وہ تار ہوتے ہیں جن کی ضربتیاں ہماری آواز کی ضربیتوں کے مطابق ہوتی ہیں۔ باقی اور تار نسبتاً غیر متاثر رہتے ہیں۔ جب ہماری آواز ختم ہو جاتی ہے اس وقت بھی ان تاروں کے ارتعاش سے پیدا ہونے والی آواز باقی رہتی ہے۔ لیکن اگر ان تاروں پر کسی قسم کا شور کیا جائے مثلاً کتاب پر زور سے لکڑیاں ماری جائیں تو ان تاروں سے ایسی آواز نکلتی ہے جسے بہت سی مکھیوں کے اڑنے سے نکلتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شور میں بہت سے اهتزازات

۱۔ Cochlea

۲۔ Auditory nerve

۳۔ Tone

بے ترتیبی اور بے اصولی کے ساتھ لے ہوتے ہیں۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ ہر ایک تار بالکل سیکانگی کی طور پر اس میں سے اپنی اپنی مخصوص سرقتی منتقب کر لیتا ہے اور اس طرح بہت سے تار ایک ہی وقت میں مرتعش ہو جاتے ہیں۔ اب احتمال اس بات کا ہے کہ پیا نو کے تاروں کی طرح ہمارے کان کی یہ پیچیدہ ارجھلی سبھی انتخاب کرنے کی قابلیت رکھتی ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اس عقیدے کی بعض باتوں کی اب تک توجیہ نہیں کی جاسکتی ہے۔ جب ایک نغمہ کان میں پہنچتا ہے تو رطوبت کے ارتعزازات جھلی کے ساتھ ساتھ روانہ ہوتے ہیں۔ اس میں جھلی کا صرف وہ حصہ مرتعش ہوتا ہے جو ان ارتعزازات کے مخصوص ہے۔ اس ارتعاش سے وہ متعلقہ خلا یا شہج ہوتے ہیں جو عصب سمعی کے ریشوں سے ملے ہوئے ہیں۔ جب کان میں شور پہنچتا ہے تو اس جھلی کا بہت بڑا حصہ مرتعش ہو جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عصب سمعی کے ریشوں کے استیجابات کا ایک بے ترتیب اور بے نظم مجموعہ اندر کی طرف روانہ ہوتا ہے +

جو ارتعزازات کہ سمعی جھلی کو مرتعش کر سکتے ہیں ان کی وسعت مختلف افراد کے لئے مختلف ہوتی ہے۔ ۳۰ ارتعزازات فی ثانیہ تو بجلی حد سے اور تقریباً ۲۰۰ فی ثانیہ اوپر کی حد۔ لیکن بعض کے لئے ۳۰۰ فی ثانیہ کی حد ہے۔ یہاں یہ بالکل صاف طور پر یاد رکھنا چاہئے کہ گو طبیعیاتی نقطہ نظر سے روشنی کے ہر دم بڑھنے والے تعدد کے ارتعزازات کے سلسلے اور آواز کے اسی طرح بڑھنے والے تعدد کے ارتعزازات کے سلسلے میں ایک مشابہت اور مماثلت ہے، ۳۰ خصوصاً فی حیثیت سے ان میں بہت فرق ہوتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ مری سلسلے کے روشنی کے ارتعزازات میں سے کوئی ارتعزاز شبکیہ کے ہر مخروط کو پہنچ کر سکتا ہے۔ رنگوں کا اختلاف کسی دیکھی طرح اسی مخروط ہی میں پیدا ہوتا ہے یا پھر بعض ایسی بناوٹوں میں جو دماغ کی طرف جانے والے راستے میں یا خود دماغ میں اس سے ملی ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف آواز کے ارتعزازات اپنے تعدد کے



مطابق مختلف سمعی غلا یا پد اثر کرتے ہیں۔ لہذا بہری تہیمات سے ایک مرتب رنگ مثلاً نارنجی کا پیدا ہونا عضویاتی لحاظ سے بالکل مختلف ہے۔ سمعی تہیمات کے بل کر ایک دوسرے کو پہچاننے سے۔ نفسیاتی لحاظ سے تو اس نارنجی رنگ کی تکمیل نہیں کر سکتا۔ میرے لئے تہیمات کا اجتماع زیر شعوری ہے۔ لیکن میں نہایت آسانی سے ایک دوسرے کی تکمیل کر کے اس کے اجزاء کو معلوم کر سکتا ہوں۔ یعنی یادگرموسیقی دوسرے نقطہ افراق شعوری حصے میں واقع ہے۔ لہذا مجھے لازماً یہ کہنا پڑتا ہے کہ تہیمات کا (عضویاتی) اجتماع نارنجی رنگ پیدا کرتا ہے، لیکن دوسری طرف میں صرف یہ کہ سکتا ہوں کہ سمعی احساسات کے (نفسیاتی) اجتماع سے موسیقی دوسرے حاصل ہوتا ہے۔ شعور پر سبب اپنی بد نظمی کے لئے ترتیبی اور بے اصولی کے بہت کھوڑی حد تک اور وہ بھی بد قسم کی تکمیل کیا جاسکتا ہے +

آلہ سماعت سے جہاں متعلق، بلکہ کہنا چاہئے، لکڑ آلہ سماعت ہی کا ایک حصہ، اور اس بنیاد کا بلاشبہ اصلی جزو جو مدت تک کان کا کیسہ سمعی، یا جمجمی کی بھول بھلیاں لگاتی رہی، ایک اور نوع احساسات کا آلہ ہے۔ میرا مطلب ان احساسات سے ہے جن کے ذریعہ ہم کو اپنے تمام جسم اور سر کی حرکات کی سمت اور مقدار کا علم ہوتا ہے۔ جو عضویاتی تہیمات ان احساسات کو پیدا کرتے ہیں، ان کی اصلی اور صحیح ماریت اب تک واضح نہیں ہوئی۔ لیکن اس میں شبہ نہیں کہ یہ تہیمات ان ربط و جوتوں کی حرکت کا نتیجہ ہوتے ہیں جو جمجمی کی بھول بھلیاں اور نصف دائری نالیوں میں اور ان کے ارد گرد ہوتی ہے۔ لیکن یہ حرکات

۱۔ Chord

۲۔ Auditory Sac

۳۔ Membranous Labyrinth

۴۔ Semicircular Canals

کس طرح درائیدہ عصبی ریشوں کے انتہائی آلات کو پہنچ کرتی ہیں اس کا صحیح اور یقینی علم نہیں۔ پھر خود یہ احساسات اچھو اس وقت اتنی آسانی سے شناخت کئے جاسکتے ہیں عام تجربہ میں اس قدر مدھم اور ضعیف ہوتے ہیں کہ حرکی احساسات (جن پر عنقریب بحث ہوگی) کی طرح ان کو بھی قدیم نفسیات میں کوئی 'یا بہت زیادہ اہمیت حاصل نہ تھی۔ ان کی موجودہ شناخت دراصل نفسیات اور عضویات کے اتحاد اور اختصار کی تحقیق کے طریقہ کے اختصار کا نتیجہ ہے +

اگر کوئی شخص انکھیں بند کر کے چھو لے میں بیٹھ جائے، اور جھولے کو چکر دیا جائے، تو اس شخص کو خود اپنے چکر کھانے کا احساس ہوتا ہے۔ اگر یہ جھولا ایک ہی رفتار سے چکر کھاتا رہے، تو یہ احساس ختم ہو جاتا ہے لیکن اس رفتار میں زیادتی ہوتے ہی یہ پھر عود کر آتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر اس کی رفتار بڑھی کر دی جائے، تو اس شخص کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ الٹی سمت میں چکر کھاتا رہا ہے۔ اگر وہ موٹر کار میں اسی طرح انکھیں بند کر کے بیٹھ جائے، تو وہ شرح حرکت میں ہر تغیر کو معلوم کر لیتا ہے۔ اور اگر یہ تھوڑی دیر تک ایک ہی شرح سے حرکت کرتی رہی، اور پھر اس کی رفتار کم کر دی جائے، تو اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ موٹر کار الٹی سمت میں حرکت کر رہی ہے۔ یہی تمام وہ اختصاری شہادت ہے جس کی بنیاد ہمیں ان احساسات کے حقیقی وجود کو ماننا پڑتا ہے۔ میں ان کو احساسات اس وجہ سے کہتا ہوں کہ یہ نفسیاتی لحاظ سے ناقابل تحلیل ہیں +

بواؤ المقہ یا لمس اور حرارت کے اقسامات کی تحلیل کرنا یا غمی ذوقی، الہی اور حرولی احساسات پر غور کرنا ہمارے لئے غیر ضروری ہوگا۔

مگر شریہ تحلیل ان احساسات اور پیچیدگی کی نفسیاتی اور عضویاتی اہمیت کی توضیح کے لئے کافی ہے جو نام نہاد مخصوص حواس کے انتہائی آلات کی تحریک کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اب یہ بات قابل لحاظ ہے کہ ان پیچیدگیات میں دو قسموں کے تفرقات ہوتے ہیں۔ ایک تفرق تو مشابہہ پیچیدگیات

میں ان انتہائی آلات کے جانے وقوع کے مطابق ہوتا ہے، جو متبہج ہوتے ہیں، اور جو ایک مست سطح میں واقع ہوتے ہیں، مثلاً لمس میں۔ دوسرے تفرق ان غیر شاہد بھجات کا ہوتا ہے، جو ایک ہی انتہائی اثر پر عمل کرتے ہیں، مثلاً بصارت میں، غالباً شامہ میں، اور شاید ذائقہ میں، پھر یہ تفرقات باہم غلط ہو سکتے ہیں، مثلاً بصارت میں، جہاں کثیر ترہیں مرکیب کے رقبہ کا ہر ایک محروم نہ صرف بلحاظ جانے وقوع متفرق ہوتا ہے، بلکہ روشنی کی لہر کے جس تعدد سے یہ متبہج ہوتا ہے، اس کے مطابق اس کا جواب بھی مختلف و متغایر ہوتا ہے۔ تفرقات کا اسی طرح کا اجتماع و اختلاط سماعت میں بھی ہوتا ہے۔ یہاں جانے وقوع کا تفرق پیچیدار و فرعی جھلی کے واسطے سے لہر کے ایک مخصوص تعدد کے صوتی بھجات سے تعلق ہوتا ہے۔ ہم نے درآئندہ بھجانات، جو بلحاظ ثابت عضویاتی ہوتے ہیں، اور ان احساسات میں بھی فرق معلوم کیا ہے، جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ یہ احساسات نہ کہ محض بھجانات، ان ارتسامات کے عناصر ہوتے ہیں، جن کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے۔ اب ہم کو اپنی گوشہ معلومات کے مطابق یہ معلوم کرنا ہے کہ درآئندہ اعصاب کے راستے سے دماغ پر بھجانات کی بارش ہوتی ہے۔ ان بھجانات میں سے بعض تو صرف شعوری احساسی قیمت رکھتے ہیں۔ اور اکثر تحت شعوری ہوتے ہیں، اور ان سے بھی زیادہ تعداد ان کی ہوتی ہے جو محض عضویاتی ہوتے ہیں، کہ وہ نفسی لہر میں داخل ہی نہیں ہوتے۔ چنانچہ اس وقت کہ میں بیٹھا ہوں، لکھ رہا ہوں، مرکزی بصری ارتسام کے علاوہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں، جو تحت شعوری ہیں، اور شاید بہت سی ایسی ہیں، جو زیر شعور کی ہیں۔ پھر بصری میدان کے ان حوادث پر کسی بھجانات کی کثیر تعداد مستزاد ہوتی ہے۔ میرے کپڑے نہایت نرمی سے میرے جسم کے ساتھ مس کر رہے ہیں، جس وضع سے میں کرسی پر بیٹھا ہوں، اس کی وجہ سے دباؤ پڑ رہا ہے، میری انگلیاں قلم تھامے ہوئے ہیں، وغیرہ۔ ان بھجانات کے ساتھ

گرمی کے متعدد ہیجانا ت کو بھی شامل کرنا چاہئے۔ پھر اسی پر بس نہیں۔ میرے کانوں میں مختلف آوازیں بھی آرہی ہیں، مثلاً گھڑی کی آواز، پردوں کے چھپانے کی آواز خود میرے قلم کی آواز، وغیرہ۔ ان سب سے سمجھتی ہیجانا ت پیدا ہوتے ہیں۔ ہیجانا ت کی اس فہرست میں سے کبھی ہیجانا ت کو بھی خارج نہ کرنا چاہئے، کیونکہ میری ناک میں سگریٹ کی بو برابر آرہی ہے۔ یہ تمام ہیجانا ت درآئیدہ اعصاب کے راستے سے آتے ہیں۔ ان سے مرکزی ارتساما ت اور ان ارتساما ت کے پیدا کردہ خیالات کا ایک متعین سلسلہ پیدا ہوتا ہے۔ ان ہی سے اس سلسلہ کا کم و بیش یقین حاشیہ بنتا ہے، اور کبھی اس عضو یا فی لفظ زمین کا باعث ہوتے ہیں، جو گونہ شعوری ہوتی ہے، لیکن نفسی لہر کی حد و دے سے ہمیشہ ملحق و ملصق رہتی ہے +

اس وقت تک میں نے درد سے متعلق ایک لفظ بھی نہیں کہا، اگرچہ یہ اکثر شعور کا ناگوار عنصر ہوا کرتا ہے۔ لفظ 'درد' یہاں محدود معنوں میں استعمال ہو رہا ہے۔ اس سے ہم لذت یا خطا کی ضد مراد نہیں لیتے، بلکہ اس کو احساس کی ایک خاص قسم سمجھتے ہیں۔ اگر جسم کے کسی حصے سے کھال ہٹا کر اس حصے کو کسی طرح پہنچ کیا جائے، تو یہ پہنچ خواہ کسی قدر ہلکا کیوں نہ ہو، ہم کو بس یا گرمی و سردی کے احساسات حاصل نہیں ہوتے، بلکہ ہم کو درد محسوس ہوتا ہے۔ اگر ہم جسم کے کسی حصے کی کھال کو زور سے دبائیں، مثلاً چٹکی لے کر، تو بھی درد کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ اگر ہم جلد کے کسی حصے کو حد سے زیادہ گرم یا سرد کر دیں، تب بھی درد پیدا ہوتا ہے۔ یہ ثابت شدہ معلوم ہوتا ہے، کہ اعصاب کے جن سردوں کو درد پہنچ کرتا ہے، وہ ان سردوں سے مختلف، اور زیادہ گہرے ہوتے ہیں، جن کو بس یا حرارت سے تعلق ہے۔ جن اعصاب سے ان کو تعلق ہوتا ہے، ان کا راستہ بھی سخاغ میں مختلف ہوتا ہے، اور یہ اعصاب ختم بھی دماغ کے مختلف مرکزوں میں ہوتے ہیں۔ بعض امراض میں، اور بعض دوائیوں کے زیر اثر درخس،

اور حرارت کے احساسات مختلف طریقوں سے متاثر ہوتے ہیں۔ یا مریض غور ہے کہ محدود محسوسات میں درد کے احساسات ہمیشہ تکلیف دہ یا ناگوار نہیں ہوا کرتے، چنانچہ بہت معتدل درد مثلاً زخموں کی تخلیص یا آگ تپسنے میں با محسوس کی قضا ہٹا کسی طرح بھی ناگوار نہیں کہی جاسکتی +

درد کے احساسات جلد میں اتنی ترقی نہیں پاتے، جتنی کہ جلد نیچے پاتے ہیں۔ پھر یہ جلد کے قریب وجوہ تک محدود بھی نہیں ہوتے۔ ٹیڑیوں، پٹھوں، جوڑوں اور جسم کے اندر کے تمام آلات سے ہم کو درد کے احساسات حاصل ہو سکتے ہیں۔ جلد کے اندر سے جو مین ار تسانات ہم تک پہنچنے لگی ہیں، وہ وہی ہوتے ہیں جن کی ابتدا درد کے احساسات میں ہوتی ہے۔ ایک تندرست شخص جس کا ہر عضو صحیح و سالم ہے، بھوکا پیاسا، اور دیگر حوائج ضروریہ کے علاوہ جسم کے اندر کے اعمال کی طرف بہت کم توجہ کرتا ہے۔ لیکن اغلب یہ ہے کہ تمام اندرونی اعضا سے بھی مختلف بیانات و اس تک پہنچتے ہیں۔ ان بیانات کے مجموعہ کو احساسیت عامہ کہتے ہیں۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، یہ احساسیت عامہ وہ چیز ہے جو حیات ذہنی کے ان ذہنی اجزاء کی نفسین میں بہت اہمیت رکھتی ہے جن کو کیف جذبی اور مزاج کہتے ہیں، اور ان ہی اجزاء کو ہم نے شخصیت کی خصوصی بنا کہا تھا لہذا بہت زیادہ احتمال اس بات کا ہے کہ درد اس وقت محسوس ہوتا ہے جب احساسیت عامہ کے یہ احساسات بہت زیادہ شدید ہو جاتے ہیں۔ ابتدائی شدت یا درد کا آقا زکما خوشگوار نہیں ہوتا۔ لیکن رفتہ رفتہ یہ اس درجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ تکلیف وہ محسوس ہونے لگتا ہے۔ محسوسات احساسیت عامہ کی غالباً بدلی ہوئی صورت ہے۔ اس کے ابتدائی انداز

۱۔ General sensibility

۲۔ Mood

۳۔ Temperament

سبھی ناگوار نہیں ہوتے، بلکہ ان سے لطف آتا ہے۔ بھوک کو معدے کی مخاطی  
 جھلی سے خاص طور پر تعلق ہوتا ہے۔ تندرستی اور طاقت زدگی کے حالات کے  
 درمیان اس کے بھی بہت سے مدارج ہوتے ہیں۔ بعینہ یہی حال پیاس  
 کا ہے جو کام دہن کی مخاطی جھلی میں پانی کی کمی کا نتیجہ ہوتی ہے۔ بھوک، پیاس  
 اور پیاس اور ان کے ساتھ احشاً، آنکھوں، کانوں، سر، وغیرہ کا درد اور جلد  
 میں یا اس کے نیچے کا درد یہ سب کم و بیش منتشر اور پراگندہ اعصابی حالات  
 ہیں جن کے مقامات یقین کے مختلف درجوں میں معلوم کئے جاسکتے ہیں +  
 ارتسامات، یا احوال شعور کی خوشگواریت یا ناخوشگواریت یعنی  
 وہ جذبی رنگ، آئینری، یا کیفیت جو ان کو خوشگوار، یا ناگوار بناتی ہے،  
 احساسات کی صفات بھی جانی جائیں، ذکر علیحدہ اور تمیز عناصر یہاں ان کی  
 طرف ایک سرسری اشارہ ہی کافی ہوگا۔ مراکز تصرف پر ان کے مختلف  
 اغوات پر بعد میں کہیں بحث ہوگی۔ بعض اوقات ایک خوشگوار کیفیت  
 احساس، یا ارتسام، پر ایک خاص رنگ چڑھتی ہے، بعض دفعہ یہ کیفیت  
 ایک حالت شعور کے مرکزی اور ذیلی عناصر کے تعلقات سے پیدا ہوتی  
 ہے، اور بعض صورتوں میں یہ متلازم خیالات کا نتیجہ ہوتی ہے، اور پرخیالات  
 لازماً استحضاری ہوتے ہیں۔ ایک خالص شیر شدہ رنگ، موسیقی کی ایک  
 مقرر معتدل گرمی، خاص خاص بوئیں، یہ سب بذات خود خوشگوار ہوتے ہیں۔  
 ان بوؤں کے علاوہ اور بوئیں، کرخت آوازیں، شدید درد، ناگوار  
 یا تکلیف دہ ہوا کرتے ہیں۔ مصوری، یا نقاشی کا ایک نادر سنو نہ دیکھ کر جو  
 خوشی ہم کو ہوتی ہے، وہ اس کے حصوں کے موزوں و مناسب تعلقات  
 سے پیدا ہوتی ہے۔ کسی شاندار جلوس کو دیکھ کر، کسی پر کیف نغمہ کو سن کر،

۱۔ Mucous membrane

۲۔ Pure saturated colour

یہ کسی ناول کا بہتری اور فیصلہ کن حصہ پڑھ کر جو خاص حالت ہمارے ذہن کی ہوتی ہے اس میں کون کون سے مرکزی اور فرعی عناصر ہوتے ہیں؟ اس سوال کے جواب سے ہم کو کسی لمحہ شعور کی نفسی لہر کے ترکیب کا اندازہ ہو سکتا ہے یہاں کہا جاسکتا ہے کہ یہ خاص حالت تو ان احوال شعور کا مجموعی نتیجہ ہے جو عرصہ دراز تک پہلے بہ پہلے پیدا ہوتے رہتے تھے۔ لیکن اگر یہ سچ ہے کہ ہم موجودہ لمحہ شعور سے باہر ایک قدم نہیں نکال سکتے، تو یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کی حالت ذہنی میں شعور کی لہر میں متعدد عناصر اگر جمع ہو جاتے ہیں جن کے سوزوں لزوم سے بھرپور اور دل خوشی پیدا ہوتی ہے۔ ان میں سے بعض اتھناری ہوتے ہیں اور جو شگوار سی ناگوار سی اکثر ان خیالات کے ساتھ متلازم ہوتی ہے جو کسی ارتسام کی وجہ سے ہمارے ذہن میں آتے ہیں نہ کہ خود ان ارتسامات کے ساتھ دلیل کی نغمہ سنجی بدات خود خوشگوار اور مسرت آفریں نہیں ہوتی۔ اس کی خوشگوار سی اور مسرت آفرینی تمام تر خوشگوار اور مسرت آفریں متلازمات کی وجہ سے ہوتی ہے۔ مجسم گل سے کسی کے دل کی مرجھائی ہوئی گلی تو کھل جاتی ہے اور کسی کو رونا آتا ہے (مصرعہ)۔ اس طرح شے کی خوشی کسی کی صبح کے وقت پھولوں کی بو آسم کے موسم میں کوئل کی کوک، چین زار میں دوہ کا فرش غلیں اور اس کی بصارت افزا مہرئی یہ سب چیزیں خوشگوار ہوتی ہیں۔ ان میں سب سے ہر ایک ایک خاص جذبی کیفیت سے متصف ہے۔ لیکن ان کی یہ کیفیت مرکب اور لزوم کے اثرات کا نتیجہ ہوتی ہے۔ ان اثرات میں اعشاری بھی ہوتے ہیں اور اتھناری بھی۔ لیکن زیادہ تر اعشاری ہوتے ہیں یہی حال ناگوار یا تکلیف دہ احوال کا ہے۔ خون کی دردناک و ہشت کٹری یا مینڈک سے بعضوں کی کراہت سانب کا ناقابل بیان خوف یہ سب ان متلازمات کی جذبی کیفیات کا نتیجہ ہیں جو اکثر مرکب ہوتے ہیں۔ اسی طرح کال صحت اور دل نہ رستی کی فرحت مانگی اور سوہمضم کی وجہ سے طبیعت کی پستی یا حد اسی نوع کی ادراہیں احساسیت عامہ کے ذریعہ آنے والے

توجہات کثیرہ کے اغراض اور اس سے متعلق جذبی کیفیات سے پیدا ہوتی ہیں +

اب احساسی عناصر کا صرف ایک مجموعہ اور قابل غور ہے۔ یہ مجموعہ حس عضلی کے احساسات پر مشتمل ہوتا ہے۔ لیکن یہ نام موزوں نہیں۔ ان کو بجائے عضلی احساسات کے حرکی احساسات کہنا چاہئے، اور اس میں مقام کے احساسات کو بھی شامل سمجھنا چاہئے، جو گو یا حرکات کا درجہ قیام پر۔ یہاں ہم کو اس عضو یا قی مسئلہ پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں، کہ ان حرکی احساسات کا کتنا حصہ خود عضلات سے اندر کی طرف آنے والے توجہات کا نتیجہ ہوتا ہے، کتنا حصہ جلد یا دیگر ارگوں کے اجزاء کی حرکات اور وہاں سے پیدا ہوتا ہے، اور کتنا حصہ غصائل کی سطحیات یا ان حصوں سے آنے والے توجہات سے حاصل ہوتا ہے، جو ایک دوسرے سے گڑھا کھاتے ہیں، مثلاً آنکھ کی حرکت خارجہ چشم میں۔ نفسیاتی مطالعہ باطن توجہات کی آخری صنف، یعنی حصوں کے باہر گڑھا کھائے کو اعلیٰ ترین رتبہ دیتا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ باقی کے اسباب بالکل بے کار ہیں +

اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ حرکی احساسات نہایت وضاحت کے ساتھ معلوم کئے جاسکتے ہیں، اور یہ کہ ہمارے احضاری ارتقانات کے لئے یہ بہت اہم ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ کئی مہارت میں افعال کی رد و مقام اور ربط و منط کے مقامات (جن پر آئینہ نہیں بھٹ ہوگی) مہیا کرنے میں بھی ان کو دخل ہوتا ہے۔ اگر ہم ایسے آنکھیں بند کر لیں اور ہاتھ کو ہوا میں حرکت دیں تو ہم کو یہ معلوم کر کے تعجب ہوگا، کہ ہم اپنے اس عضو کی حرکات اور اس کے مقامات کو نہایت صحت کے ساتھ معلوم کر سکتے ہیں۔ اسی طرح اگر ہم اپنی آنکھیں بند کر کے کاغذ پر ایک دائرہ کھینچیں، یا آرمسٹہ آرمسٹہ اپنا نام لکھیں، تو اپنی ان دیکات کو محسوس کرنے کی



حاصلیت پر ہم کو خود حیرت ہوگی۔ ان احساسات کی ایک خصوصیت یہ ہوگی کہ یہ ہمیشہ شعور کے ذیلی حصے میں دبکے رہتے ہیں۔ ان کو مرکز میں لانے کے لئے توجہ کو ایک غیر عادی سمت میں مجتمع کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ اس بات کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے کہ روزمرہ زندگی میں حرکت یا مقام ایک معلومہ غایت کو حاصل کرنے کا محض وسیلہ ہے اور بالعموم ہمارے پیش نظر غایت ہوتی ہے نہ کہ اس کے حصول کا وسیلہ۔ لہذا ہم اپنے حرکت کی احساسات کی وسعت اور حدود کو معلوم کرنے کے لئے کچھ وقت مطالعہ باطن میں صرف کر دیں گے تو یہ محنت رائیگاں نہ جائیگی اور یہ وقت بے کار صرف نہ ہوگا۔ ہم تمام دن اپنی آنکھوں سے دیکھتے رہتے ہیں لیکن باوجود اس کے ہم آنکھ کی اس کے اپنے غانے میں حرکات کو شاذ ہی واضح طور پر محسوس کرتے ہیں۔ ہم دور بینی یا نزدیک بینی کے لئے اپنی آنکھوں کو دن میں کتنی مرتبہ منقبض کرتے ہیں لیکن ہماری توجہ کبھی ان حرکت کی احساسات کی طرف منعطف نہیں ہوتی جو ان انقباضات سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن جب کبھی ہم اپنی توجہ کو مختلف اس طرف منعطف کرتے ہیں تو ان کا وقوف بالکل واضح اور صاف ہو جاتا ہے +

ہم دیکھ چکے ہیں کہ مخصوص حواس کے درمیانہ اعصاب اور اس کے علاوہ احساسیت عامہ کے اعصاب کے راستے سے دماغ پر تہجیات کی متواتر بارش ہوتی رہتی ہے ان میں سے بعض غالباً وہ جو غالب ہوتے ہیں شعور کے مرکزی ارتسامات میں داخل ہوتے ہیں۔ باقی کے تہجیات تحت شعور کی عناصر کی صورت میں شعور کے حافضے کو پر کرتے ہیں ان کے علاوہ جو کچھ باقی بچتے ہیں وہ زیر شعور ہی رہتے ہیں۔ یہ معنوی طور پر تو بہت اہم ہوتے ہیں لیکن نفسیاتی لحاظ سے شعور کے حاشیہ سے باہر ہوتے ہیں۔ اسی طرح دماغ پر متعدد حرکی تہجیات کی بھی بارش ہوتی رہتی ہے۔ جیسا کہ ہم آئندہ

باب میں معلوم کریں گے، ان میں سے بعض تو مرکزی ارسامات میں داخل ہو کر ان کو متغیر کرتے ہیں۔ ان میں سے اکثر زائد سے زائد حاشیہ پر ہوتے ہیں اور باقی (جو تعداد میں کافی زیادہ ہوتے ہیں اور اہمیت میں بھی کچھ کم نہیں ہوتے) زیر شعوری رہ جاتے ہیں۔ ان ہی سے حیات جہانی کی عضو یا قیامت و سلامتی میں مدد ملتی ہے +

---

## باب نهم ترکیب و لزوم

مقدمہ باب میں ہم نے ارتسام کی تحلیل کی ہے اور ہم کو معلوم ہوا ہے کہ اس تحلیل کے آخری نفسیاتی نتائج احساسات ہیں۔ ہم یہ بھی معلوم کر چکے ہیں کہ ان احساسات میں مخصوص احساس کے احساسات اور احساسیت عامہ کے احساسات اور حرکی احساسات شامل ہیں، اور یہ کہ ان میں سے کسی ایک یا زائد ایک کے ساتھ تو فکوار یا ناگوار جذباتی کیفیت ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ ہم نے یہ بھی دیکھا ہے کہ اگر ان احساسات کی مزید عضویاتی تحلیل کی جائے تو یہ تہجیات میں تحلیل ہو جاتے ہیں۔ مثلاً "نارنجی رنگ" اسی قسم کے عضویاتی تہجیات کے اجتماع کا نتیجہ ہوتا ہے۔ میں نے اکثر کہا ہے کہ عضویاتی تہجیات کے اجتماع سے ایک احساس پیدا ہوتا ہے، لیکن اس قسم کے جملوں کو میں نے محض طول بیانی اور لیاقت ثانی سے بچنے کے لئے استعمال کیا ہے۔ درہنہ ان جملوں پر تو بڑے بڑے سخت اعتراضات ہو سکتے ہیں عضویاتی تہجیات تو کسی قسم کے کسراتی تغیر کی اصول ہونے کے ہیں، اور احساسات شعور میں کے عناصر ہیں جو بجا ناہمیت نفسی ہیں۔ کہا جاسکتا ہے کہ طبعی اجتماع نفسی یا شعوری حالت پیدا نہیں کر سکتا، کیونکہ

طبعی حالات اور شعور میں مذاخر اکماہیت ہے نہ قابل فکر ذہنی تسلسل۔ مجھ کو اس تنقید سے پورا اتفاق ہے۔ کہنا دراصل یہ چاہئے کہ جو عضو یا قی حالات احساسات کو مستلزم ہوتے ہیں وہ عضو یا قی ریجانات کے اجتماع کا نتیجہ ہوتے ہیں اور اس مجموعہ کے مستلزمات زیر شعور بھی ہوتے ہیں یعنی یہ کہ یہ ذہنی شعور ہے اور نہیں آتے۔ لیکن اس قسم کے فقرے ذرا نقل ہوتے ہیں۔ لہذا اس تنقید کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے میں اس قسم کے کم صحیح جملوں ہی کو استعمال کر دینگا کہ یہ اگرچہ کم صحیح ہیں لیکن مختصر اور زیادہ صاف ہیں +

اب ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ یہ احساسی عناصر کس طرح ل کر ارتسامات کی صورت اختیار کرتے ہیں ان کے آپس میں لزوم کس طرح پیدا ہوتا ہے اور تلاؤم کے ذریعے سے یہ کس طرح مشابہ احساسی عناصر کا احیا کرتے ہیں۔ یہ دیکھنا چاہئے کہ شعور کا حال احساسی تجربے میں کبھی اس قدر پیچیدہ ہوتا ہے کہ بیان نہیں ہو سکتا۔ اس باب میں صرف ہم یہ کر سکتے ہیں کہ بعض اہم لزومات پر غور کر لیں اور اس طریقے کو مائع کر دیں جس سے احساسات اہم ملتے ہیں + جب ہم اینٹ جیسی کسی کعبہ چیز کو دیکھتے ہیں جو ہمارے سامنے میز پر زمین یا چارنٹ کے فاصلے پر رکھی ہے تو ہم کو ایک مقین ارتسام حاصل ہوتا ہے۔ لیکن اس کو دیکھنے میں ہم دو آنکھیں استعمال کرتے ہیں۔ دونوں آنکھوں میں سے ہر ایک کے شبکے پر اینٹ کی تصویر ہوتی ہے۔ لیکن دونوں شبکیوں کے مجموعی ریجانات ایک ارتسام پیدا کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ دونوں تصاویر ایک ہی سے نہیں ہوتیں کیونکہ دونوں آنکھیں ذرا مختلف مقامات سے اس اینٹ کو دیکھتی ہیں۔ ایک معمولی تجربے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ایڑٹ کا جو رخ بائیں آنکھ سامنے ہوتا ہے وہ دائیں آنکھ کے سامنے نہیں ہوتا۔ پھر صرف یہی نہیں کہ دونوں آنکھوں کے مختلف مجموعی ریجانات ایک ارتسام کو پیدا کرتے ہیں بلکہ ان ہی سے اس ارتسام میں ٹھوس بن یا مکانی عمق کی صفت پیدا ہوتی ہے یا یہ اس صفت کو پیدا کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ اس

کٹھناری آسکوپ کی بدد سے اعتباراً بہت کر سکتے ہیں۔ اس آلے میں دو مسلح  
تعداد ہر وقت واحد دیگی جاتی ہیں، اس طرح کہ ایک تعداد دوائیں اکٹھے کے  
ساتھ ہوتی ہے اور دوسری بانیں کے ساتھ۔ لیکن یہ تعداد پر ذرا مختلف  
زاویہ نظر سے لی جاتی ہیں۔ اس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ تمام اشیاء ٹھوس یعنی ذی البعاد  
مثلاً مکان میں، نظر آتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک نہایت کامیاب بصری القباس  
ہوتا ہے۔ لیکن اگر ان تعداد پر پر ایک لمحہ کے لئے بھی برقی روشنی ڈالی جائے،  
تب بھی ٹھوس پن کا القباس باقی رہتا ہے۔ لہذا معلوم ایسا ہوتا ہے کہ دو مختلف  
شبکیوں کی دو مختلف تعداد پر سے جو ہجانات پیدا ہوتے ہیں، ان کا اجتماع  
ارتسام میں ٹھوس پن یا گہرائی کے عنصر کا باعث ہوتا ہے۔ اب سوال یہ  
ہے کہ اس ترکیب میں اجتماع عضویاتی ہجانات کا ہوتا ہے یا نفسیاتی عناصر کا؟  
بالفاظ دیگر ایک بصری ارتسام میں گہرائی کے عنصر کا نقطہ افتراق شعوری حصہ میں  
ہوتا ہے، یا زیر شعوری حصہ میں؟ اگر میں خود اپنی قوت مطالعہ باطن پر اعتماد  
کر سکتا ہوں تو میرے لئے یہ نقطہ افتراق زیر شعور میں ہوتا ہے نفسیاتی حیثیت  
سے میں کسی ارتسام کے ٹھوس پن کے عنصر کی تحلیل نہیں کر سکتا۔ یہ مجھے سمجھنی  
معلوم ہے کہ یہ ٹھوس پن شبکیں کی دو تعداد کے اجتماع کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن  
یہ میرے لئے ایک احساس ہے جو اگرچہ عضویاتی ترکیب کا حاصل ہے تاہم  
میں اس کا نفسیاتی طور پر تجزیہ نہیں کر سکتا۔ لیکن اگر لوگوں کا دعویٰ ہے کہ بصری  
ارتسامات کی دقیق و عقیق تحلیل سے دونوں شبکیوں کی تعداد کو علیحدہ علیحدہ  
معلوم کیا جاسکتا ہے۔ ان کے لئے نقطہ افتراق شعوری حصے میں ہے۔ بہر  
صورت اہم اور قابل غور بات یہ ہے کہ یہ اجتماع کہیں بھی، اور کسی طرح  
ہوتا ہو، (عضویاتی نقطہ نظر سے یہ خواہ ادنیٰ مراکز ہی میں ہوتا ہو) ایک  
مرکب اور اس لئے کم و بیش غیر واضح ارتسام پیدا نہیں کرتا، بلکہ اس سے  
بالکل صاف اور معین ارتسام حاصل ہوتا ہے جس میں غار حیت، فاصلہ اور

شعور پس کی ایک نئی صفت شامل ہوتی ہے۔ اگر ہم سے دریافت کیا جائے، کہ اس اجتماع کے نفسی مال میں یہ نئی صفت کیوں کر پیدا ہوتی ہے تو ہمارا جواب یہ ہوگا کہ ہم نہیں جانتے۔ اصلیت یہ ہے کہ ہم شعور کے انتہائی اور آخری یہ کیوں کے متعلق تقریباً بالکل لاعلم ہیں، اگرچہ قریبی کیوں اور کس طرح کے متعلق ہم کو ذرا مراہم ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ ایک خاص تعدادِ تعاش کی لہرین کیوں سرخی کا احساس پیدا کرتی ہیں اور ایک مختلف تعدادِ تعاش کی لہریں سبزی کے احساس کا باعث ہوتی ہیں۔ ہم کو خبر نہیں کہ جب شکبے بد سرخی کا احساس پیدا کرنے والی اور سبزی کا احساس پیدا کرنے والی لہریں بوقت واحد پڑتی ہیں تو ایک نیا احساس زردی کا کیوں پیدا ہوتا ہے جو ان دونوں اجزاء سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ اسی طرح نفسیات کے لئے فاصلہ اور شعور پس یعنی مکان کے بعد ثالث کا عنصر ایک آخری عنصر ہے۔ ہم عضو یا قی نقطہ سے اس کی پیدائش کی توجیہ کی کوشش کر سکتے ہیں، لیکن ہم نہیں کر سکتے، کہ یہ اس صورت کو کس طرح اختیار کرتا ہے +

لیکن ان اسباب کے علاوہ اسباب بھی ہیں جو بصری ارتسام میں فاصلہ کی صفت یا بصری مکان میں گہرائی کا عنصر پیدا کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ اگر ہم اپنے سے دس انچ کے فاصلے پر ایک چیل رکھیں، اور پھر اس چیل اور کسی اور دور کی چیز کو باری باری اپنی ساحت نظر کے مرکز میں لائیں تو ذرا ہی غور کرنے سے ہم کو معلوم ہو جائیگا کہ بعض ایسے نفسی عناصر بھی موجود ہیں جن کو بصری احساسات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ ہماری مراد ان احساسات سے ہے جو آنکھوں یا آنکھوں کے حصول کی بعض حرکات کے ساتھ متعلق ہیں۔ عضومات نے ثابت کیا ہے کہ کسی چیز کو ساحت نظر کے مرکب میں لانے کے لئے آنکھوں میں دو قسم کی حرکات ہوتی ہیں۔ اول۔ وہ حرکات جن سے آنکھوں میں کم بیش انحصار ہوتا ہے، تاکہ اس چیز کی تصویر شبکیہ کے حساس ترین

جستے پر پڑے۔ دوم آنکھوں میں تو لمبی حرکات آجمن سے عدر کی کھلی سطح کا خم  
مغیر ہو جاتا ہے۔ نفسیاتی حیثیت سے تو ان دونوں میں امتیاز نہ لگایا جاتا ہے  
اگرچہ معنویاتی لحاظ سے یہ بالکل میسر نہیں۔ اس کے علاوہ یہ حرکی احساسات  
مخالف ہی شعور کے مرکز میں آتے ہیں، سوائے ان حالتوں کے جہاں نفسیاتی  
تحلیل مقصود ہوتی ہے۔ بالعموم یہ ذیلی ہوتے ہیں اور مرکزی شعور کی روشنی  
میں صرف سائنٹفک تحلیل کی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے آتے ہیں۔ لیکن  
اگر میری مندرجہ بالا تقریر سے یہ واضح نہیں ہوا کہ ہمارے احوال شعور کی تعین  
میں سخت شعوری حاشیے کے اثرات بہت اہم ہوتے ہیں اور یہ کہ ان اثرات کو پیشہ  
پیش نظر رکھنا چاہئے، تو میں سمجھتا ہوں کہ میں نے اپنا اور تفاریق کا وقت  
حاشا کیا +

مغیر یہ کہ جب ہم کسی چیز کو ساحت نظر کے مرکزی حصہ میں دیکھتے ہیں  
تو بصری احساسات (یعنی ان احساسی معطیات جن کو غلبے، ہیا کرتے ہیں)  
کے علاوہ اور ان پر مشتمل اور حرکی احساسات یعنی وہ احساسی معطیات ہوتے  
ہیں جو آنکھوں کی پائیکل محرکات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ یہ موخر الذکر احساسات  
دونوں آنکھوں کے مشترک عمل کے ساتھ مل کر بصارت کے ارتقائے میں  
بصری عمق پیدا کرنے میں مدد دیتے ہیں اور ان ہی سے اشیاء کے ٹھوس پن  
کو معلوم کرنے میں مدد ملتی ہے۔ جب ہم کسی چیز کی شکل و صورت کو معلوم  
کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم اپنی نگاہ کو اس کے مختلف حصوں پر دوڑاتے  
ہیں اور اس چیز کے فاصلے کے مطابق ہماری آنکھوں میں برابر توفیق و انتظام  
ہوتا رہتا ہے۔ اور یہ سبھی یاد رکھنا چاہئے کہ جب ہم حالت بیداری  
میں ادھر ادھر بھی اس چیز کو دیکھتے ہیں، اور کبھی اس چیز کو تو ہم بندھ آگے بڑھتے ہیں اس  
میں حرکی ہیجانات کا ایسا سلسلہ ہوتا ہے جو ہر دم متغیر انفعالات کے  
ساتھ متلازم ہوتا ہے۔ حرکی سلسلہ کا یہ تسلسل سبھی بصارت کے ذریعے سے  
تعین مقام میں سرعاً اور صحت پیدا کرنے میں کچھ کم مدد نہیں دیتا +  
لہذا معلوم ایسا ہوتا ہے کہ بصری ارتقائے میں عمق کا عنصر جو

ذہنیوں کے مجتمعہ رجحانات کا نتیجہ ہوتا ہے، انتہاء و انقباض کے حرکی احساسات کے ساتھ لازم و ملزوم ہوتا ہے۔ اب ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ استاد درست کا عنصر بھی جو ہر ایک شخص کے مجموعی رجحانات سے حاصل ہوتا ہے، دوسری قسم کے حرکی رجحانات کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اسی غایت کے حصول کے لئے ہم معلوم کرنے کی کوشش کریں گے کہ جب ہم اپنی ساحت نظر میں کسی متحرک چیز کو دیکھتے ہیں تو کیا ہوتا ہے۔ فرض کر دئے ہم بیئرڈ کا کھیل دیکھ رہے ہیں۔ اس میں گیند میز پر حرکت کرتے ہیں اور ہمارے آنکھیں براہِ ران کا تعاقب کرتی ہیں۔ آنکھوں کے اس تعاقب میں ہم کو خود اپنے حرکی احساسات محسوس نہیں ہوتے، اور اگر ہوتے ہیں تو مدہم اور دہندہ کی تحت غصوری حالت میں ہمارے تمام توجہ گیند پر بحیثیت اس کسے ہوتی ہے کہ یہ ایک چیز ہے۔ گیند بصریات کے مرکز میں ہوتا ہے، اور جب یہ حرکت کرتا ہے تو ماحول بتدریج بدلتا جاتا ہے۔ لیکن اکثر دو گیند ایک ہی وقت میں حرکت کرتے ہیں۔ ہم ان میں سے ایک کی طرف توجہ کرتے ہیں اور اپنی آنکھوں سے اس کا تعاقب کرتے ہیں۔ لیکن ہم کو دوسرے گیند کی حرکت کا بھی بصریات کے حاشیہ میں تغیرات کی صورت میں علم ہوتا رہتا ہے۔ چنانچہ ہم جب چاہتے ہیں اس گیند کو چھوڑ کر دوسرے کی طرف دیکھنا شروع کر دیتے ہیں اور اس میں کبھی غلطی نہیں کرتے۔ اگر ہم چاہیں تو یہ بھی کر سکتے ہیں کہ جب سفید اور سرخ گیند حرکت میں ہوں تو ہم ان کو چھوڑ کر اس نقطہ کی طرف توجہ کریں جو ساکن ہے۔ جب حرکات تمام تر ساحت نظر کے حاشیہ میں ہوتی ہیں تو ہمارے آنکھیں ساکن ہوتی ہیں۔ اس حالت میں حرکی احساسات پیدا ہی نہیں ہوتے۔ لیکن آنکھوں میں متحرک چیز کے تعاقب کرنے کا سیلان اس قدر قوی ہوتا ہے کہ ان کو کسی ایک متحرک گیند کے تعاقب کرنے سے باز رکھنے کے لئے بڑے ضبط کی ضرورت ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ جہاں تک بصریات کو تعلق ہے مرکز اور حاشیہ کے تعلق کے ہر پہلو



تغیرات یا خود عاشق کے اندر اضافی تغیرات یا دونوں قسموں کے تغیرات کا دوسرا نام حرکات ہے۔ یہ تغیرات بالعموم ان حرکی احساسات کے ساتھ لازم و ملزوم ہوتے ہیں جو آنکھوں کی حرکات سے پیدا ہوتے ہیں +

اب ہم ایک ایسا منظر لیتے ہیں جس میں حرکات کا نام بھی نہیں لیں۔ غم ہو چکا ہے۔ کھلاڑی اپنے اپنے گھروں کو جا چکے ہیں، اور کمرے میں ماہر نفسیات تنہا کھڑا ہے۔ یہ سرخ گنبد پر اپنی نگاہ جماتا ہے، یعنی یہ گنبد تو مرکز میں آجاتا ہے، اور سفید گنبد، میز، کھیلنے کی، لکڑی کی ڈیسک، اس مرکز کا حاشیہ بنتے ہیں۔ اتفاقاً اس کی توجہ اس لکڑی طرف مبذول ہوتی ہے، اور معاً اس کی آنکھیں اس طرف پھر جاتی ہیں۔ اب تمام منظر بدل جاتا ہے، اور نئے مرکز کے ساتھ نئے تعلقات پیدا ہو جاتے ہیں۔ منظر کے خارجی جزاء عناصر میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، لیکن شعور کے لئے اس تمام منظر کی ترتیب بالکل بدل گئی ہے۔ اب ایک نئے حاشیہ کا نیا مرکز ہے۔ اس عاشق میں سلسلے کی دوار بد ایک تصویر لگی ہے۔ ماہر نفسیات کی توجہ اس طرف متوجہ جاتی ہے۔ یہ تصویر مصوری کا ایک نادر نمونہ ہے، لیکن وہ ماہر نفسیات ایک ہی نگاہ میں اس تصویر کے صحن و صبح کو معلوم نہیں کر سکتا۔ کہ مختلف تفصیلات کو معلوم کرنے کے لئے وہ اپنی آنکھوں کو اس تصویر کے مختلف حصوں پر حرکت دیتا ہے۔ وہ اس کے ضروری حصوں کو یکے بعد دیگرے مرکز میں لاتا ہے، اور ہر مرتبہ اس کو ایک نفسیاتی ارتسام حاصل ہوتا ہے۔ یعنی ہر مرتبہ نیا مرکز نئے حاشیہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ اب وہ اس تمام پوری تصویر کے مرکزی حصے کی طرف رجوع کرتا ہے، اور پھر پوری تصویر کی خوبی پر غور کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ ایک مرکب ارتسام کا عالم اثر معلوم کرتا ہے۔ ہر ایک بھری سیدان میں ایک مرکزی ارتسام ہوتا ہے، اور باقی کامیدان اس کا حاشیہ بنتا ہے۔ اسی طرح ایک مرکب ارتسام میں بھی ایک مرکزی حصہ ہوتا ہے، اور

باقی کا ارتسام اس کا حاشیہ۔ کسی تصویر کو دیکھنے میں اگر کوئی حصہ ہم کو ایسا نظر آتا ہے جس پر ہم نے غور نہیں کیا، تو ہماری آنکھیں فوراً اس کی اس کی طرف پھر جاتی ہیں، اور اس وقت کے لئے وہ حصہ مرکزی بن جاتا ہے۔ جب ہم کو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ ہم نے اس کے متعلق اتنی واقفیت حاصل کر لی ہے، جو پوری تصویر کو معلوم کرنے کے لئے کافی ہے، تو پھر ہم اصلی مرکزی حصے کی طرف عود کر آتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک غیر متغیر نظر کی طرف دیکھنے میں کبھی آنکھوں کی بہت سی حرکات ہوتی ہیں۔ اسی وجہ سے ہم کو یہ کہنے کا پورا حق حاصل ہے کہ ایک بصری منظر میں مرکز اور حاشیہ کا تعلق (یعنی ابتدائی عنصر) آنکھوں کی ان حرکات کے ساتھ لازم ملزوم ہوتا ہے، جس کے ذریعہ حاشیہ کا مطلق بر حصہ مرکزی میں آتا ہے۔ بصری میدان بالواسطہ بصری تجربہ ہی میں ممتد معلوم ہوتا ہے، اور جب اور حرکی احساسات کے ساتھ توفیقی احساسات شامل کئے جاتے ہیں، تو اس میں گہرائی بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ پھر بصری میدان میں صرف مرکزی نہیں ہوتا، بلکہ حاشیہ بھی ہوتا ہے۔ ان دونوں کا تعلق ان حرکی احساسات کے ساتھ لازم ملزوم ہے، جو آنکھوں میں حرکات کا نتیجہ ہوتے ہیں +

بصری ارتسامات اور ان سے متعلق حرکی احساسات دونوں احضاری ہوتے ہیں۔ ان کی پیدائش ان بیجانات میں ہوتی ہے، جو وہ آئینہ بیجان کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ لیکن بصری میدان میں الیاد و تلافی کی صورت ایک حد تک تلمیح و ترازم سے پیدا ہوتی ہے۔ اضافی شدت میں اچالے اندر سے کی تعلیم سائے و بند لاپن حاشیہ میں اخیاء کی اضافی عدم و مناعت، ان سب سے فاصلہ کے عنصر کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ بصری بیجانات کی حیثیت سے تو یہ بلاشبہ احضاری ہوتے ہیں، لیکن ان کی تمام قدر و قیمت ان کی انحصاری قابلیت کی وجہ سے ہوتی ہے۔ صدور اپنی تصویر میں عین یا فاصلے کے عنصر کو پیدا کرنے کے لئے انہیں پر تکیہ کرتا ہے۔ لیکن جب ہم تصویر کو دیکھتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہو جاتا ہے کہ فاصلے کا عنصر

جس کو اس خوبصورتی سے اس تصویر میں دکھایا گیا ہے، تمام تر احضاری نہیں، بلکہ تبلیغی ہے +

بصارت کی طرح لمس میں بھی لمسی تجربہ کا امتداد حرکی احساسات سے بہت گہرا تعلق رکھتا ہے۔ فرس کر ڈک، ہم اندھیرے میں کسی چیز کو ٹٹول رہے ہیں، اور ہماری کلائی اس، یا کسی اور چیز کے ساتھ مس کرتی ہے۔ اس سے صرف لمس کا احساس ہی نہیں ہوتا، بلکہ یہ احساس کلائی میں پیدا ہونے والا سمجھا جاتا ہے۔ ایسی حالتوں میں ہم فوراً آپٹنے ہاتھ اور پاؤں کو اس طرح حرکت دیتے ہیں کہ ہماری انگلیاں اس چیز کو چھونے لگیں۔ یہاں لمس کے مقام کی تعیین اس طرح پیدا ہونے والے حرکی احساسات کے ساتھ متعلق ہو جاتی ہے۔ یا فرض کرنا کہ ہم کو گردن پر کوئی چیز کا لمبی معلوم ہوتی ہے۔ ہمارا ہاتھ فوراً اٹھتا ہے، اور اس کا ٹٹنے والی چیز کی نوعیت، اور ہم اور اس کو دفع کرنے کے لئے اس مقام پر پہنچ جاتا ہے۔ یہاں پھر اس مقام کی تعیین، جہاں وہ پہنچ کر رہا ہے، ہاتھ کی حرکات سے پیدا ہونے والے حرکی احساسات کے ساتھ لازم ملزوم ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ لزوم بغیر بصارت کی مدد کے مکمل نہیں ہوتا۔ اگر ہم ابھی آنکھیں بند کر لیں، اور کوئی اور شخص ہماری ران، یا کہنی اور کندھے کے درمیان کسی مقام پر سوئی چھوئے، اور ہم اس مخصوص مقام پر انگلی رکھنے کی کوشش کریں، تو ہم کو معلوم ہو گا، کہ ہماری انگلی ٹھیک اس مقام پر نہیں پڑتی۔ لیکن مشق سے بہت جلد ہی اور بہت بڑی حد تک ملزوم اور اس سے متعلق تعیین مقام کی صحت کی اصلاح ہو جاتی ہے +

پھر یہ لزوم صرف لمسی احساسات اور مناسب حرکی احساسات ہی میں نہیں ہوتا۔ اسی قسم کا گہرا اور قریبی لزوم لمسی اور بصری احساسات میں بھی ہوتا ہے۔ میرے سامنے میز پر ایک عجیب و غریب بھول رکھا جاتا ہے، تو میں اس کو دیکھتے ہی ہاتھ بٹھا کر اس کو اٹھا لیتا ہوں۔ لمسی اور بصری تجربات کا یہ تلازمہ کچن ہی سے بہت کثیر اوتقوح اور منتقل ہوتا ہے۔

بچہ اپنے ہاتھ پھیلاتا ہے اور ہم دیکھ سکتے ہیں کہ اس کی آنکھیں کتنی مرتبہ اس کے متحرک ہاتھوں کا تعاقب کرتی ہیں۔ زندگی کے شروع کے مہینوں میں ہاتھوں اور آنکھوں کی حرکات اور آنکھوں کی حرکات میں قریبی تعلقات قائم ہونے کے اکثر مواقع پیدا ہوتے ہیں۔ ان ہی دنوں میں ہاتھوں، آنکھوں اور آنکھوں کی حرکات اور بصری میدان کے تغیرات میں قریبی تعلقات قائم ہوتے ہیں۔ جب بچہ گھٹنیوں چلنا شروع کرتا ہے تو اس کی وسیع حرکات اور بصری فاصلے میں لزوم کے مزید مواقع پیدا ہوتے ہیں۔ لمبی تجربہ کے ساتھ فاصلے کے ادراک اور زیادہ واضح ہو جاتا ہے اور اس طرح ان اکتسابات اور قدیم بصری تجربات میں نئے اور بہت کارآمد لزومات قائم ہوتے ہیں۔ لہذا دھڑکے کے ساتھ ساتھ بصری اور لمبی تجربے کا لزوم بھی قفل اور ترقی پذیر ہو جاتا ہے +

اس لزوم کے قائم ہونے کا صحیح طریقہ بدستوری سے بالکل ظنی اور قیاسی ہے۔ زندگی کے شروع کے دو سالوں میں ہمارے نفسی تجربے کی تشکیل میں جو واقعات شامل ہوتے ہیں ان کو ہم اس وقت مطلق یاد نہیں کر سکتے۔ لیکن احتمال اس بات کا ہے کہ نفسی لزومات موروثی عضو یا تطابن پر موقوف ہوتے ہیں۔ یہ ایک اہم بات ہے اور اس لئے تشریح طلب۔ نفسی لزومات کو موروثی عضو یا تطابقات پر مبنی سمجھنے سے میری مراد یہ ہے کہ انفرادی ترقی میں موخر الذکر پہلے ہوتے ہیں۔ یعنی پہلے عضو یا تطابقات ہوتے ہیں، اور زان بعد نفسی لزومات قائم ہوتے ہیں۔ ہمارا شعور ایک بے جان جسم پر قبضہ نہیں پاتا، اور نہ اس میں روح پھونک کر اس کو سرگرم عمل اور جاندار بناتا ہے۔ پھر ہمارا شعور دنیا و مافیہا اور جسم اور اس کے طریق کار، یا اس دنیا اور جسم کے باہمی تعلقات کے متعلق کوئی موروثی علم بھی اپنے ساتھ نہیں لاتا۔ یقیناً ہے کہ شعور ہی تجربہ موروثی ہوتا ہے، یا ہو سکتا ہے۔ کچھ مدت تک تو شعور کی حیثیت محض تماشائی، بلکہ غالب بیہوش اور پریشان تماشائی کی ہوتی ہے۔ یہ بچہ کے اُن عضو یا اور

آئی اضطرابات کو دیکھتا ہے، جن کے ایک حصے سے اس کو اگر غیر منطک نہیں، تو قریبی تعلقات ہوتے ہیں۔ اس میں۔ ہنائی اور غل و غصہ کی قابلیت تبدیل ہو جاتی ہے۔ شروع میں تو جسم ایک حیرت انگیز عضویاتی نمود کار کشین ہوتا ہے جس کے عمل کی ماہیت اور طریق کو یہ مسئلہ شعور تجربہ سے معلوم کرتا ہے +

بچہ کے شکے کے حاشے پر اگر کوئی قوی مہیج عمل کرتا ہے، تو ایک عضوی اضطراب پیدا ہوتا ہے جس کی وجہ سے ان عضلات میں فعلیت ہوتی ہے، جو اس کی آنکھوں کو اس طرح پھیر دیتے ہیں کہ یہ مہیج مرکزی ہو جاتا ہے۔ آنکھوں کی متطابق حرکات، ان کا انحصار اور ان کی توفیق تقریباً یقیناً عضویاتی اعمال ہیں، اور یہ اعمال شاید ان زیر شعور ریجانات کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو در آئندہ اعصاب کے راستے سے ادنی دماغی مراکز میں داخل ہوتے ہیں۔ لیکن یہ عضوی اضطراب اگرچہ پہلے پہل شعوری تجربہ کا نتیجہ نہیں ہوتا، تاہم شعور اس کے ساتھ ہوتا ہے اور اس طرح یہ بھی تجربے کی تعمیر میں مدد دیتا ہے۔ ابتدائی مراحل میں شعور کی۔ ہنائی تو نہیں ہوتی، لیکن زمانہ آئندہ میں اس قسم کی برعکس کے شعوری معطیات ان ہی مراحل میں جمع ہوتے ہیں۔ اقلب یہ ہے، کہ ایک چکدار چیز کا مہیج ایک اور عضوی اضطراب کا باعث ہوتا ہے، یعنی اس کا ساتھ اس شے کی طرف پھیلتا ہے، اور جب اس کی پھیلائی اس شے کے ساتھ اس کرتی ہے تو پکڑنے کا اضطراب تو بلا شبہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ اضطراب بھی اگرچہ شعوری رہنائی کا نتیجہ نہیں ہوتے مگر ہم شعور ان کے ساتھ بھی ہوتا ہے۔ اس طرح بعضی تجربے کے نتائج اور حرکی اور لسانی تجربے کے نتائج میں تلازمات و روابط قائم ہو جاتے ہیں۔

اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ کچھ ان نفسی معطیات کو کس طرح شعور کی

آلی اضطرابات کو دیکھتا ہے، جن کے ایک حصے سے اس کو اگر غیر متعلق نہیں، تو قریبی تعلقات ہوتے ہیں۔ اس میں رہنمائی عزل و نصب کی قابلیت بتدریج پیدا ہوتی ہے۔ شروع میں تو جسم ایک حیرت انگیز عضویاتی خود کار مشین ہوتا ہے، جس کے عمل کی ماہیت اور طریق کو یہ متولدہ شعور تجربے سے معلوم کرتا ہے۔

بچہ کے شبکے کے حاشیہ پر اگر کوئی توی بھیج عِل کرتا ہے، تو ایک عضوی اضطراب پیدا ہوتا ہے، جس کی وجہ سے اُن عضلات میں فعالیت ہوتی ہے، جو اس کی آنکھوں کو اس طرح پھیر دیتے ہیں، کہ یہ بھیج مرکزی ہو جاتا ہے۔ آنکھوں کی متطابق حرکات، ان کا استجاب اور ان کی توفیق تقریباً یقیناً عضویاتی اعمال ہیں، اور یہ اعمال شاید اُن زیر شعوری ہیجانات کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو درآئندہ اعصاب کے راستے سے ادنی دماغی مراکز میں داخل ہوتے ہیں۔ لیکن یہ عضوی اضطراب اگرچہ پہلے پہل شعوری تجربے کا نتیجہ نہیں ہوتا، تاہم شعور اس کے ساتھ ہوتا ہے، اور اس طرح یہ بھی تجربے کی تعبیر میں مدد دیتا ہے۔ ابتدائی مراحل میں شعور کی رہنمائی تو نہیں ہوتی، لیکن زمانہ آئندہ میں اس قسم کی رہنمائی کے شعوری معطیات ان ہی مراحل میں جمع ہوتے ہیں۔ اغلب یہ ہے، کہ ایک چمکدار چیز کا بھیج ایک اور عضوی اضطراب کا باعث ہوتا ہے، یعنی اس کا ہاتھ اس شے کی طرف پھیلتا ہے، اور جب اس کی متصلی اس نئے کے ساتھ مس کرتی ہے تو، پکڑنے کا اضطراب تو بلاشبہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ اضطرابات بھی اگرچہ شعوری رہنمائی کا نتیجہ نہیں ہوتے، تاہم شعوران کے ساتھ بھی ہوتے اس طرح شعوری تجربے کے نتائج اور حرکی اور لمبی تجربے کے نتائج میں تلازمات اور ربط قائم ہو جاتے ہیں۔

اب سوال یہ رہ جاتا ہے، کہ بچہ اُن نفسی تعلیمات کو کس طرح شعوری

صورت میں منظم کرتا ہے، جو آلات حس کے ادال عمر کے استعمال اور سرور و نشی  
اضطرابات اسے پیدا ہونے والے حرکی احساسات کا نتیجہ ہوتے ہیں اور  
پر شعور ان سب معطیات کو ایک مرکب و منف وحدت میں جمع کرتا ہے ؟  
اس سوال کا جواب بالکل ظنی اور قیاسی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایک نفسی  
بچے کا فرضی پتلا کھڑا کرنا بہت ہی آسان کام ہے، لیکن اس پتلے کو فرضی  
ثابت کر بھی اتنا ہی آسان ہے۔ اس کا تو ہمیں تقریباً یقین ہوتا ہے،  
کہ شذوذ اور مختلف معطیات کے اجتماع اور حواس کی شہادت کے لزوم  
سے کسی نہ کسی طرح یہ عمل کیا جاسکتا ہے۔ شعور بالضرورت ایک ترکیبی وحدت  
ہے۔ کیا بعید ہے کہ یہ اس عالم گیر ترکیبی میلان کا موضوعی پہلو ہو جو عظمت  
کے تمام عالم خارجی میں مختلف صورتوں میں جلوہ افروز ہے۔ یہی ترکیبی  
میلان بارش کے قطرے میں بھی پایا جاتا ہے اور نظام شمسی کی تولید میں  
بھی۔ طاؤس کے نقش و نگار میں بھی اسی کی نگلی ہے اور گل کے رنگ

طے جو محروم البصارت اشخاص مل جراحی سے بصارت سے بہرہ اندوز ہوتے ہیں  
وہ نئے اکتساب کئے ہوئے معطیات کے لزوم کی شہادت ہیا کرتے ہیں۔ اس مل  
جراحی سے قبل جس کائنات کی تعبیر و تادل تمام ترس کی صورت میں جوتی تھی اب اسی کی  
تعبیر از سر نو بصارت کی صورت میں کرنی پڑتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ایسے اشخاص اخصیا  
کو آنکھوں کے متصل یا ان کے بہت قریب دیکھتے ہیں اور محسوس اجسام مثلاً کعبہ و در  
اخصیا مطلع نظر آتی ہیں یہاں تک کہ انسان کا چہرہ بھی چٹا ہی دکھائی دیتا ہے لیکن ان  
خیر سمولی اور غیر طبی مثالوں پر بہت زیادہ اعتماد بھی نہ کرنا چاہئے، اور نہ ان پر بہت  
زیادہ علم بنی کرنا چاہئے۔ ظاہر ہے کہ ہم انچاہ و توفیق کے آلات سے یہ امیدیں لکھ سکتے  
کہ وہ شعور کو طبی ہیجانات ہیا کریں گے اور انکا لیکہ وہ اس قدر مدت تک غیر متعل رہے  
ہیں مصنوعی جوابات کے سطلو ہیجانات چونکہ اس تمام عرصہ میں رُکے رہتے ہیں اس لئے  
عضیاتی اہل کا کچھ مدت تک خواب رہنا کچھ بعید نہیں۔ اسی طرح اس آلمت جو معطیات حاصل  
ہیں ان کا ان معطیات سے مختلف ہونا بھی تعجب خیز نہیں جن کو ایک تدریجی و متعل کرنا

دلو میں بھی۔ اکثر مفکرین کی سمجھ میں یہ نہیں آتا، کہ شعور کی ترکیب کس طرح بغیر ایسے مافوق فطرت الہیوں کے ہو سکتی ہے، جو اس ترکیب کو پیدا کرنے والا ہے۔ ان کے لئے اکیفویا فردی شخصیت اس ترکیب کا مصل نہیں، بلکہ اس کا مافوق فطرت خالق ہے۔ لیکن بالعموم ہم ایک ملتف بارش کے قطرے کی تولید کو کسی مافوق فطرت ترکیب کے انفرادی عمل کا نتیجہ نہیں سمجھتے، بلکہ اس کو اس میلان کا حاصل سمجھتے ہیں، جو غیر شعوری فطرت میں ساری ہے۔ بعینہ اسی طرح ہم انتہائی ترکیب کو جو شعور کا باعث ہے، اس میلان کا نتیجہ سمجھ سکتے ہیں، جو تمام نفسی وجود کی کامنات میں ساری ہے +

لیکن اس تمام گفتگو میں ہم ایک الہیاتی مسئلہ کے قریب ہوتے جا رہے ہیں جس پر ہم یہاں بحث نہیں کر سکتے۔ یہاں صرف اتنا یاد رکھنا چاہئے، کہ کچھ کا شعور نفسی معطیات کے وسیع و عریض لزوم کو شامل ہوتا ہے۔ جس چیز کو ہم امتداد اور ”خاجیت“ یا ”باہرین“ کہتے ہیں اس میں بھی اسی قسم کا لزوم ہوتا ہے۔ ایک مستطیل پر ہیچات کی محض وضوئی امتداد کے اور اک کو پیدا کرنے کے لئے کافی نہیں ہوتی۔ اپنی ادنیٰ سریتوں کا فرق غالباً ایک مستطیل کے مختلف حصوں کے ہیچ کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن ان کے ساتھ امتداد کا کوئی شعور ہی عنصر نہیں ہوتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس صورت میں اس طرح کا لزوم نہیں ہوتا، جیسا کہ لسی اور بعری امتداد میں ہوتا ہے۔ لیکن اگرچہ اس قسم کا منظم لزوم شعور کی انتہائی ترکیب کے لئے ضروری نہیں سمجھا جاسکتا تاہم میں یہ کہوں گا، کہ لزوم کی اس ترقی و بروز کا اصلی طریقہ اور اس کے مابین اس وقت تک محض قیاسی ہیں، اور غالباً قیاسی ہی رہیں گے +

اب ہم ان تمام لزومات کو ابجازاً بیان کریں گے جو ہمارے بعری تجربے کی ترکیب میں مدد کرتے ہیں، اور جن پر ہم نے اس وقت تک بحث کی ہے۔ سب سے پہلے دونوں شبکیوں کی شہادت کا لزوم ہے۔ یہ لزوم غالباً زیر شعور ہی ہوتا ہے۔ دوسرا اور اسی وقت لزوم خود بعری احساسات کا توفیق کے حرکی احساسات کے ساتھ لزوم ہوتا ہے۔ تیسرا لزوم شبکیے



کے میدان کے تغیرات اور ان حرکی احساسات کے درمیان ہوتا ہے جو انکھوں کی اپنے غاٹے میں حرکات سے پیدا ہوتے ہیں۔ فکے کے احساسات اور حرکی احساسات کے لزوم کی وجہ سے جو عظیم بصری میدان کی ہوتی ہے اسی کے ہر تہ اور ہر زمان وہ عظیم سبب جو کسی احساسات اور ان حرکی احساسات کے لزوم کا نتیجہ ہوتی ہے جو ان لمسی تجربات کے تابع ہیں۔ ان دونوں میدانوں کی تنظیم کے تمام مدارج میں بعض مقاطع لزوم ہوتے ہیں جن کی مدد سے بصری میدان میں حاصل کئے ہوئے تجربے لمسی میدان میں حاصل کئے ہوئے تجربات کے ساتھ متعلق ہو جاتے ہیں۔ نتیجہ اس کا یہ ہے کہ معمولی صبح الذہن افراد کسی صورت میں بھی بصری میدان اور لمسی میدان میں علیحدہ علیحدہ تجربات حاصل نہیں کرتے۔ برخلاف اس کے حالت یہ ہوتی ہے کہ ان دونوں میدانوں کے درمیان ستم لزوم ہوتے رہتے ہیں اور اس لئے یہ دونوں ایک دوسرے میں مدغم ہو کر تجربے کے مشترک اور عام میدان بن جاتے ہیں۔ لیکن جو کثیر المقدار لزوم ہمارے عام اور درونہ شعور کے تار و پود میں داخل ہوتے ہیں، ان کی فہرست اسی پر ختم نہیں ہو جاتی بلکہ ایک میدان سمی ہوتا ہے، ایک فسی اور ایک حرارتی۔ ان کے علاوہ ایک میدان حرکی ہوتا ہے جس میں جوارح سر، اور پورے جسم کی حرکات ملزوم ہوتی ہیں۔ ان سب کی اگرچہ بالکل بالکل اہمیت ہے مہا ہم یہ بھی کم دیکھیں طوطی طور پر بصارت اور لمس کے میدانوں کے ساتھ ملزوم ہوتے ہیں اور لمبی تجربے کے باقاعدہ ترکیب میں اضافہ کرتے ہیں۔ پھر یہ سب کے سب اسی ترکیبی فعلیت کی وجہ سے ایک موزوں کل میں منسلک ہو جاتے ہیں جن کی عدم موجودگی میں خود احوال شعوری کا خاتمہ ہو جاتا ہے +

اور لزوم کا یہ ملحق کل جو ایک طبعی اور عزیز ذی ترکیبی فعلیت کا نتیجہ ہوتا ہے، احضاری اور انتھاری دونوں عناصر کو شامل ہوتا ہے خود بصری اور تمام احضاری ہیچانات کی ترکیب کا نتیجہ ہوتا ہے جس کے بعد ایک اور ترکیب ہوتی ہے جس میں افشا شدہ انتھاری عناصر شامل ہوتے ہیں۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ اعلیٰ اختصاری پیمائش، اور وہ احصائے جوان سے پیدا ہوتے ہیں، گویا مراکز ہیں جن کے ارد گرد اختصاری عناصر جمع ہو کر اور زیادہ ملتف ترکیبی نمائندگی کا باعث ہوتے ہیں۔ ہم کو اس بات کا ہمیشہ خیال رکھنا چاہیے کہ احوال شعور جیسے کہ وہ ہمارے علم میں آتے ہیں، بہت زیادہ ملتف ہوتے ہیں۔ ان میں مرکزی اور ذیلی اجزاء، اور اختصاری اور استحصاری عناصر ہوتے ہیں۔ ہم غلبہ سے شعور کے کثیر الاہان، لیکن موزوں و متناسب، منبج کے بعض دھاتوں کو نکال سکتے ہیں، لیکن یہ ہمیشہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ منبج خود بہت پیچیدہ ساخت کی حیرت انگیز ترکیبی وحدت ہے۔

---

# باب دہم

## حیوانات کا احساسی تجربہ

احساسی تجربہ جو احساسی مقدمات و مضامین کا نتیجہ ہوتا ہے، ہماری حیات نفسی کی بھی بنا ہے۔ گزشتہ ابواب میں جو کچھ کہا گیا ہے، اس میں شکل ہی سے کوئی بات ایسی نہیں ملے گی، جو اصولاً ان ریٹر و دار جانوروں، یا مخصوص اعلیٰ درجہ کے ریٹر و دار جانوروں پر قابل اطلاق نہ ہو، جن تک توبہ کو محدود رکھنا اس کتاب میں مناسب سمجھا گیا ہے۔ لیکن جب ہم ان حدود سے تجاوز کرتے ہیں، یعنی جب ہم کیڑوں کی نفسیات کی تشریح کی کوشش کرتے ہیں، تو بڑی بڑی مشکلات رونما ہوتی ہیں جن کی نوعیت کو واضح کرنے سے حیوانیاتی میدان تحقیق کی تحدید کی وجہ ظاہر ہو جائیگی۔

تمام گزشتہ تحقیق سے واضح ہوا، ہو گا کہ ہمارے تجربے میں بصری ارتسامات ایک ممتاز درجہ رکھتے ہیں۔ ہمارے تمام عملی تجربے کی تاویل بصری الفاظ ہی میں ہوتی ہے۔ ریٹر و دار جانوروں کی آنکھوں کے شبکیے کی ساخت کچھ ایسی ہے کہ اس میں ایک چھوٹا سا مرکزی رقبہ کثیر ترین نزاکت کا ہے۔ اب جس چیز کی تصویر کیا اس تصویر کا کوئی حصہ، اس رقبہ میں واقع ہے، وہ ہمارے لئے مرکزی ہے، اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ دیگر ریٹر و دار جانوروں کے لئے

بھی سرکزی ہی ہوتا ہے۔ دیگر ریڑھ دار جانوروں کی آنکھوں میں بھی توفیق کا ایک آلہ ہوتا ہے، بعینہ جس طرح ہماری آنکھوں میں ہوتا ہے۔ پھر بعض ریڑھ دار جانور، لیکن صرف بعض، دیکھنے میں ہماری طرح دونوں آنکھوں کو وقت واحد، استعمال کرتے ہیں جن ریڑھ دار جانوروں پر ہم بحث کر رہے ہیں ان سب میں لئے بعض میں ایسے عضلات ہوتے ہیں جن کی مدد سے آنکھ اپنے خانہ میں مختلف درجے کی نزاکت کے ساتھ حرکت کر سکتی ہے۔ لہذا ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ بصارت کے لزومات اور بصری میدان میں حرکات، اور ان حرکی احساسات کے لزومات، جو آنکھ کی اپنے خانہ میں حرکات سے پیدا ہوتے ہیں، دونوں کے متعلق جو کچھ ہم نے معلوم کیا ہے، وہ اور ریڑھ دار جانوروں کے لئے بھی ویسا ہی صحیح ہے، جیسا کہ انہوں نے لئے۔ لیکن جب ہم کیڑوں، مثلاً شہد کی مکھی، پر تحقیقات کرنا شروع کرتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ان میں دو طرح کی آنکھیں ہوتی ہیں۔ اول چھوٹے اور سادہ Ocelli، اور دوم دو بڑی کثیر الوہیات آنکھیں۔ ان دونوں میں سے کسی میں بھی توفیق کا آلہ نہیں ہوتا، اور یہ دونوں اپنے خانوں میں حرکت کرتی ہیں۔ Ocelli کا کام غالباً صرف یہ ہے، کہ اس کیڑے کو روشنی کی چمک، مثلاً اپنے گھر کے کورنگ کی طرف لے جائیں۔ اس کے برعکس کثیر الوہیات آنکھوں میں دیکھنے کا طریقہ اس طریقہ سے بالکل مختلف ہے، جس کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے، یا جو سکتا ہے۔ شہد کی مکھی کے بصری تجربہ میں حرکی احساسات، جو عملی بصارت کے لئے مخصوص ہیں، شریک نہیں ہوتے۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں، کہ حرکی احساسات شکئے کے احساسات کے ساتھ متولف و متلازم ہو کر ہمارے بصری تجربے کی مخصوص صورت کو پیدا کرتے ہیں۔ لیکن کیا اس سے یہ منطقی نتیجہ نہیں نکلتا، کہ شہد کی مکھی کا بصری تجربہ ہمارے بصری تجربہ سے اس قدر مختلف ہو گا، کہ ہمارا معقول ترین

لہذا تحقیق بھی ہماری مجالت اور ہماری لاعلمی کا نہایت دیانت و ارادہ اعتدال ہے کیونکہ کسی ایسی آلات کے متعلق ہماری معلومات اس قدر طویل ہیں کہ ہم ان کے کسی و سبھی تجربات کے متعلق بہت معلومات حاصل نہیں ہو سکتیں۔ پھر ہم کو شہد کی کمی کے کسی اور دیگر محاسنی احساسات کے متعلق کیا واقفیت ہو سکتی ہے؟ اور اسی طرح اس نازک آلہ کے حرکی احساسات کس طرح ہمارے علم میں آسکتے ہیں؟ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ محاسنی حواس کے معطیات اور محاسنی حرکی احساسات کے ترکیبی لزوم ہمارے لئے کتاب موقوف ہو جاتے ہیں۔ ہم میں جوارح کے حرکی احساسات زیادہ تر نتیجہ جوتے ہیں مفاصل کی اپنے غافلوں میں حرکت کا۔ ایک حد تک احساسات جلد کی نرم اور نازک کشیدہ گیوں سے بھی پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن شہد کی کمی میں جلد ایک خول نازہ ہے، جو مفاصل پر غائب ہوتی ہے۔ اس میں جوارح کے عضلات فلکی کے شکل کی زرہ کے اندر ہوتے ہیں۔ اس کے مفاصل بھی ہمارے مفاصل سے بہت مختلف ہو ا کرتے ہیں۔ ہم میں جھلی کی جھول بھلیاں اور نصف دائری نالیوں ان احساسات کو پیدا کرتی ہیں، جو سہ اور بالعموم تمام جسم کی حرکات کی سمت اور مقدار کے تغیرات کا لازمہ ہوتے ہیں۔ ہم شہد کی کمیوں میں اس قسم کا کوئی آلہ موجود نہیں پاتے۔ اب اگر شہد کی کمیوں کا کسی میدان ہمارے کسی میدان سے تصور اس مختلف ہے، اور ان کے بصری میدان اور ہمارے بصری میدان میں بعد الشرعین ہے، اور محاسنی میدان بالکل غائب ہے، اور یہی میدان ان کے تجربہ کا شاید جزو غالب ہے، تو کیا ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے، کہ اس کیلئے کے محاسنی تجربے کی نوعیت ایک راز ہے، جس کو وہ اپنے آپ تک رکتی ہے، خواہ وہ اتنی بڑی فلسفی بھی کہوں نہ ہو، کہ بزعم خود اس کو معلوم کر لے؟ اب اگر محاسنی تجربہ ہی نفسی زندگی کی بنیاد ہے، اور اسی پر اسے نفسی قواعد کی عادت کھڑی ہوتی ہے، تو شہد کی کمی سے اسے کھوار

کی اس عمارت کے متعلق ہمارے خیالات کس حد تک صحیح ہو سکتے ہیں، دراصل ہم ہم اس کی بنیاد ہی کی طرف سے جاہل مطلق ہیں، اس لئے میں کہتا ہوں کہ ہم کو بے ریڑھ جانوروں کی عادات اور فعلیتوں کے خارجی مطالعہ میں سستی نہ کرنی چاہیے، اور نہ اس مطالعہ میں محنت میں کمی کرنا چاہیے، لیکن اس کے ساتھ یہ دھوئی بھی نہ کرنا چاہیے کہ ہم کو ان کی نفسیات کے متعلق مبہم ترین تمہیات کے علاوہ کچھ اور معلوم ہے۔

اب ہم پھر ریڑھ دار جانوروں کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ میرے نزدیک ان، یا کم از کم ان میں سے جو اعلیٰ انتظام رکھتے ہیں، ان کے متعلق ہم یہ نتیجہ نکالنے کے مجاز ہیں، کہ ان کا احساسی تجربہ اور سمجھا احساسی تجربہ بہ متحد المامت ہے، یعنی یہ کہ ان کے اور ہمارے اعلیٰ قواء ایک ہی جیسے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس احساسی تجربے کی تفصیل میں ہم دونوں میں اختلافات ہوتے ہیں، اور یہ اختلافات ہم بھی ہوتے ہیں۔ چنانچہ اس میں کون قبضہ کر سکتا ہے کہ کتنے اور مرن میں شمس میدان ہمارے شمس میدان کے مقابلے میں بہت زیادہ علمی اہلیت رکھتا ہے۔ میں نے ابھی حال ہی میں ایک کتے پر یہ دکھانے کے لئے تجربے کئے ہیں، کہ وہ اپنی قوت شامہ سے عکاس طرح استفادہ کرتا ہے۔ ایک پہاڑی کے مصلوٹوں پر مختلف جھاڑیوں اور درختوں کے جھنڈ میں اوپر کی چٹانوں کے چوٹے کے پتھر اکڑ کا فی مقدار میں جمع ہو گئے ہیں۔ ان ہی پتھروں میں میں پتھر پھینکتا تھا، اور اس کتے کو اس کی تلاش کے لئے روانہ کرتا تھا جس مقام پر میرا پھینکا ہوا پتھر گرتا تھا، کچھ اس طرح واقع ہوا تھا کہ وہ کتا اس پتھر کو گرتے ہوئے نہ دیکھ سکتا تھا۔ اب احتیاط میں یہ کرتا تھا کہ پتھر کو پھینکنے سے قبل اس پر کوئی نشان بنا دیتا تھا۔ پہلے تو وہ کتا نہایت غور سے اس کی سمت کو دیکھتا تھا، اور پھر اس کے صحیحے بھاگتا تھا۔ اس کے بعد وہ مرن قوت شامہ پر اعتماد کرتا تھا، اگرچہ میرا خیال ہے، کہ پتھر کے گرنے کی آواز سے بھی وہ فاصلہ کا اندازہ کرتا ہے۔ اب وہ ہر طرف چکر لگانا شروع کرتا ہے، اور زمین کو برابر سونگھتا جاتا ہے، لیکن اس کی تمام کوششیں باقاعدہ ہیں، کیونکہ وہ اکثر ایک ہی قطعہ زمین کو دوبارہ بارہ

قطع کرتا ہے۔ جب اس نشان زدہ پتھر کو صحت میرے ہاتھ لگتے تھے، تو اس کی  
 دو اس وقت آتی تھی، جب وہ اس سے تقریباً ایک فٹ کے فاصلے پر ہوتا ہے۔  
 لیکن جب وہ ایک دفعہ اس کو اپنے منہ میں پکڑ لیتا ہے، اور میں اس کو دوبارہ  
 پھینکتا ہوں، تو وہ اس کو طہری پالیٹا ہے، اور تقریباً چار فٹ کے فاصلے پر اس  
 کی بوسہ لگھ لیتا ہے۔ اسی قدر فاصلے سے وہ اس کی سمت کو بھی معلوم کر لیتا ہے،  
 کیونکہ وہ پھرتی سے اس کی طرف رخ کر کے اس پر جھپٹتا ہے۔ ایک دفعہ تو  
 میں نے اس کو ایک نشان زدہ پتھر کے پیچھے بار بار دوڑایا، اور وہ ہمیشہ اس کو  
 اٹھا کر لایا۔ اس طرح دن و رات کے بیس سنٹ میں تیرہ دفعہ اس پتھر کو لے آیا،  
 چاندنی رات میں اسی عرصہ میں گیارہ دفعہ۔ چاندنی رات میں پہاڑی کا وہ معلوم  
 انا سیرے میں ہوتا تھا۔ وہ کتا قوت شام پر اس قدر تکیہ کرتا تھا، کہ میں یہ نہ  
 کر سکا کہ وہ اس پتھر کو محض دیکھ کر اٹھا لائے۔ چنانچہ جب میں اپنی چھتری سے  
 کسی پتھر کو لڑھکتا، اور وہ اس کو گرتے ہوئے دیکھ بھی لیتا، تو وہ تمام زمین کو  
 سنوٹھتا پھرتا، اور پتھر کی تلاش میں کامیاب نہ ہوتا۔ لیکن اگر میں اپنی چھتری سے  
 کسی پتھر کو اس طرح لڑھکتا، کہ وہ اس کا تعاقب کر سکے، تب وہ اس کو دیکھ کر اٹھا  
 لتا، اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اکثر حیوانات میں شمسی ااصل احساسی - عطیات  
 اس سی تجربہ کی تنظیم میں اس قدر اہمیت رکھتے ہیں، کہ انسان میں انہیں  
 رکھتے۔

بعض حیوانات، مثلاً خرگوش، کی آنکھیں اس طرح قانع ہوتی ہیں کہ  
 وہ دونوں آلہ کو کسی چیز کو دیکھ نہیں سکتیں۔ ان قسم کے حیوانات ایک آنکھ  
 کے حساس ترین قسب، یعنی زرد نقطہ، پر جو تصویر اتر رہی ہے، اس سے  
 مرکزی ارتعاش کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف دوسری آنکھ کے  
 اسی قسب پر جو تصویر پڑتی ہے، وہ اس کے شعور کے حاشیہ میں ہوتی ہے۔  
 ظاہر ہے کہ فاصلے کے انداز میں وہ دونوں آنکھوں کا استعمال ان حیوانات

میں غائب ہوتا ہے۔ اور اس لئے وہ فاصلے کو خشک کے پیمانہ اور ایک ہی آنکھ کی توفیقی حرکی پیمانات کے لزوم سے معلوم کرتے ہیں یعنی اسی طرح وہ شخص بصری فاصلے کا ادراک کرتا ہے جس کی ایک آنکھ ضایع ہو چکی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اشیاء کی اضافی جسامت، اُن کے نقشے کی وضاحت، اور اسی قسم کے اور استحضاری اجزاء اس کی مدد کرتے ہیں۔ حیوانات میں اس سے استفادہ کی قابلیت کم نہیں ہوتی۔ یہ بھی یقینی ہے کہ فاصلے کے ادراک کے لئے دونوں آنکھوں کا استعمال لازمی نہیں ہوتا، کیونکہ مرغی کا چوزہ ایک چھوٹی سی چیز پر بھی نہایت صحت کے ساتھ ٹھونگ لانا ہے، حالانکہ وہ اپنی دونوں آنکھوں کو بوقت واحد استعمال نہیں کر سکتا۔ لیکن یہ استعمال مفید بہت ہوتا ہے۔ اگر ہم ایک گرگٹ کو اپنی نگلی پر بٹھا کر کسی کھجور کے اتنے قریب لے جائیں کہ وہ اپنی لمبی اور لچک دار زبان سے اس کا شکار کر سکے، تو وہ کسی حملہ نہیں کرتی، تاہم قتلہ اس کی دونوں آنکھیں اس کھجور پر مجتمع نہیں ہو جائیں۔ اب اس کی زبان پھر سے نکلتی ہے، اور اس کھجور کو لیتی ہوئی منہ میں دھس ہو جاتی ہے۔ اس تمام عمل میں احساسی معطیات کا لزوم، اور عضلی فعل کے لئے حرکی پیمانات کا تقاضا، حیرت انگیز ہوتا ہے۔

حیوانات کی جہالت بھی عجیب اور حیرت انگیز چیز ہے۔ کیونکہ بازوؤں کے کیونکہ صبح کے وقت اُڑنے میں تو عجیب تماشہ ہوتا ہے، مضامین ان کا قلا بازیاں کھانا، بلکہ سمت کو بدلنا، کبھی تیزی کے ساتھ اپنے مکان کے گرد چکر کاٹنا، اور کبھی دور چل جانا، بالک کی سیٹی کی آواز سن کر فوراً پلٹنا، تمام تماشے اس قدر تعجب خیز ہوتے ہیں، کہ آدمی گھنٹوں بیٹھا دیکھا کرے جب میں کیپ ٹاؤن میں تھا، تو میں نے ایک بحری پرندہ کو دیکھا، کہ وہ دوسرے بحری پرندے کے کاغاقب کر رہا تھا، جس کے منہ میں پھلی تھی جب یہ دوسرا پرندہ بالکل زچ ہو گیا، تو اس نے پھلی کو چھوڑ دیا۔ اب کاغاقب کرنے والے پرندے نے اپنے پر سیٹ کر اپنے آپ کو نیچے گرایا اور اگلی وہ پھلی فضا ہی میں تھی، کہ اس کو جالیا، اور منہ میں دبا کر تیزی سے اُڑنا ہوا غائب ہو گیا۔ ایک امریکی سیلے



منسرجے لنگا سڑنے اُس بیک بیچر قبضے کے مارچ ۱۸۸۵ء کے پرچہ میں  
یہ سین بیان کیا ہے :-

”ایک اسی خود ہانے ایک عجلی پر چھٹا مارا اور اس کو پنجوں میں بچر کر چاہیں  
بلند ہو گیا اور اپنے گھر کی راہ لی۔ راستہ میں اس کو ایک اور پرندہ ملا۔ یہ ایک  
سیاہ جانور تھا جس میں پرندوں کے سوا اور کچھ دکھائی نہ دیتا تھا۔ یہ اوپر کو  
نیچے کی طرف گرا اور اس باز کا مقابل کرنے لگا۔ اس ہانے اس عجلی کو چھوڑ دیا اور  
خوف زدہ ہو کر ایک ایسی چیخ اڑی جس کو سن کر پرندہ برسرِ دم ہاتھ مارا تھا۔ اس باز کو  
چوٹ نہ لگی تھی، لہذا وہ پھرتی سے اڑتا ہوا سائل کی طرف روانہ ہو گیا۔ اس غاصب  
پرندے نے اس عجلی کو سمندر تک پہنچنے سے قبل ہی فضا میں چالیا۔ اس کے  
بعد اس نے نہایت نفاس کے ساتھ ایک لہری اور پروں کو اکثر اکر اپنے شکار  
سبب نفاس نفاس میل بلند ہو گیا۔ یہاں پہنچ کر اس نے سر کو سولہ کر اس  
عجلی میں سے ایک قندہ لیا اور اس کی پنجوں سے چھوڑ دیا۔ جب یہ قندہ حق سے  
اُتر گیا تو اس نے اپنے پروں کو سمیٹ کر اپنے آپ کو اس عجلی کے پیچھے پکڑ لیا  
اور پھر اس کو فضا ہی میں پھریا اور اُنچا اڑنے لگا۔ اس کے بعد اس نے اسی  
عمل کو دہرایا اور یہاں تک کہ پوری عجلی اس کے پیٹ میں پہنچ گئی۔“

اڑنے میں پرندوں کی ہر حرکت ہمارے حرکت کا ایک عمدہ  
نمونہ ہوتی ہے۔ موسمِ گرما میں شام کے وقت کبھی اباہیلوں کو اڑتے ہوئے  
دیکھو۔ سینکڑوں کیڑے جو ہم کو نظر نہیں آتے، حالتِ پرہیزگاری میں ان کا قندہ جتے جاتے  
ہیں، اور خوبی یہ ہے کہ ان کو بچڑنے کے لئے یہ اپنی پرواز کو سست نہیں کرتیں۔  
پڑیا خانوں میں اسی قسم کے نظارے اکثر دیکھنے میں آتے ہیں۔ ابھی تھوڑے  
دن ہوتے ہیں کہ میں نے ایک عجیب نظارہ دیکھا۔ ایک شخص اپنے کتے کو  
ساتھ لئے جا رہا تھا۔ جب میدان میں پہنچا تو اس نے عجیب سے ایک گیند

نکال کر پوری طاقت سے زمین پر پھینکی اور کتے کو اس کا تعاقب کرنے کا اشارہ کیا۔ ابھی وہ گیند پوری طرح رواں ہی تھی، کہ اس کتے نے اس کو جالیا، اور منہ میں پکڑ لیا۔ مجھے اس تماشے میں زیادہ لطف اس وجہ سے آیا کہ میں خود ایک کتے کو یہی کرتب سکھار رہا تھا، اور معلوم تھا، کہ یہ جہارت ایک یا دو دن میں پیدا نہیں ہو جاتی۔ اب جنگلی جانوروں کی ایسی جہارت ہو، یا پالتو جانوروں کی وہ جہارت، جو انسانی رہنمائی کا نتیجہ، اور انسانی خدمت کے لئے بھڑکتی ہے، دونوں صورتوں میں اگر ہم کو متوجہ ہیں، تو ہم شوق کی نگاہ ضرور ڈالتے ہیں۔ اور چونکہ یہ جہارت بلاشبہ احساسی تجربہ پر مبنی ہے، لہذا اس کے نفسیاتی پہلوؤں پر غور کرنا بہتر ہوگا۔

سب سے پہلے تو یہ بات قابل غور ہے، کہ جیسا کہ اگلے دو بابوں میں بالوضاحت بیان کیا جائیگا، اگرچہ جہارت ایک عضوی آلہ کی وجہ سے ظاہر ہوتی ہے، جو موروثی ہوتا ہے، اور اگرچہ تمام اہم غلیظتوں کا صدور ایک عضوی خودکار آلہ کی بنا پر مبنی ہوتا ہے، تاہم اس کی تکمیل فردی اکتساب کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی خیال رکھنا چاہیے، کہ یہ فردی اکتساب ایک خودکار مشین کی سہولت عمل کے ہم معنی نہیں، بلکہ یہ اس سے مختلف اور اس سے زیادہ ہوتا ہے۔ ایک نئی مشین کچھ دیر چل لینے کے بعد بہتر چلتی ہے، لیکن ایک حیوانی جہارت کی تکمیل میں صرف یہی نہیں ہوتا، بلکہ اس سے زیادہ کچھ اور بھی ہوتا ہے جس شخص کو میرے اس بیان میں شبہ ہو، اور جو حیوانی فعالیت کو کال اور مکمل طور پر خودکار مشین سمجھنے کی طرف مائل ہو، اس کو یاد دہانی کے لئے کہ وہ ایک کتے کو متحرک گیند کو پکڑنا سکھائے۔ اگر میں غلطی نہیں کرتا تو اس معلوم ہو جائیگا کہ مشق و تمرین سے جہارت کی فردی اکتساب میں صرف یہی نہیں ہوتا، بلکہ ایک خودکار آلہ کی سہولت عمل میں اضافہ ہو جائے، بلکہ اس حرکی آلہ کے مضبوطی کی ایک نازک طاقت بھی شامل ہوتی ہے۔ اگر ہم اس کو ایک کال و مکمل طور پر خودکار مشین کہتے ہیں، تو ہم کو یاد رکھنا چاہئے کہ یہ خودکار مشین ایک ایسی چیز ہے، جو تجربے سے

فائدہ اٹھاتی ہے۔ یہاں یہ پوری طرح ذہین نشی کر لینا چاہئے، کہ خود کار مشین اور خود کار دونوں الفاظ دو مختلف معنوں میں استعمال ہو رہے ہیں خود کار مشین کی تعریف اس طرح کی جائیگی، کہ یہ از خود حرکت کرنے والی مشین ہے، اور خود کار وہ چیز ہے، جس میں خود اپنے آپ کو حرکت دینے کی طاقت ہو۔ اب اگر ہم خود تحریک پر زور دیں تو اس لفظ کے ایک مخصوص معنی ہو جاتے ہیں۔ ان معنوں میں اپنے آپ اور حیوانات کو فوری شعور خود کار مشینیں ماننے کے لئے تیار ہوں، لیکن اگر مشین پر زور دیں تو خود کار کے تفسیر میں "مشین کا سایکس" میں شامل ہو جاتا ہے۔ ان معنوں میں اپنے آپ اور حیوانات کو خود کار مشینیں نہیں کہتا۔ ان دونوں مختلف معنوں میں سے کسی ایک کا فیصلہ کرنا میرا کام نہیں۔ لیکن میں اس کتاب میں خود کار مشین، اور خود کار دونوں کے معنوں میں مشین کا سایکس میں "مثال سمجھو" چنانچہ اگلے باب میں میں ایک نو زائیدہ مری کے چوزے کو ایک نمونی سی، خود کار مشین کہوں گا۔ اس سے میری مراد یہ ہو گی، کہ یہ ایک حضوی آلہ کی وجہ سے بعض ہیما نات کا اسی طرح جواب دیتا ہے، جیسے کہ ایک صحیح الصفا مت اور دقیق الاختراع مشین دیتی ہے: "خود کاریت" کو میں اختیار کی ضد کے طور پر استعمال کروں گا۔ چوسکتا ہے، کہ شعور ایک قسمی صل کے ساتھ موجود ہو، لیکن اختیاری فعل میں یہ پوچھنا ہی کہتا ہے۔ میرا خیال ہے، کہ اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، کہ ایک جہارنی فعل کی تکمیل شعور کی رہنمائی میں، اور اس کے حکم کے مطابق، ہوتی ہے۔

تکمیل جہارت کے لئے دو شرائط ضروری ہیں: (۱) اسی سطحیات کا نائیک لزوم اور (۲) حرکی ہیما نات، یا عقلی انضام، کا تقابلی۔ اس تقابلی کی نزاکت احساسی سطحیات کے لزوم کی اسی طرح کی نزاکت پر موقوف ہوتی ہے۔ اس قسم کے تقابلی کی مثالیں ہم کو فنون انسانی، مثلاً نقاشی، سنگ تراشی،

ستار فوازی وغیرہ میں مٹی ہیں۔ پھر یہ تطابقات صرت انگلیوں کے نازک عضلات ہی میں نہیں ہونے، بلکہ ان عضلات میں بھی ہوتے ہیں، جن کو ہم دھڑکے بڑے بڑے اور موٹے موٹے عضلات کہتے ہیں۔ کرکٹ کھیلنے والے، بالیکل چلاوے، اور ورکش کرنے والے پھپھی کے فنکار، تیر انداز، اور بندوق کے موٹی، ان سب کی حرکات میں کثیر التعداد اور مختلف المقام عضلات کے تطابق کے وجہ صحت کی مثالیں ملتی ہیں۔ ہم مثال کے طور پر بندوقچی کو لیتے ہیں۔ اگر بدن ایک ہزار گز کے فاصلے پر ہو تو بندوق کی جہری کے لیے ایچ سے بھی کم کیے استخراج سے گولی بدن سے چھ ایچ بہت گر پڑتی ہے۔ فرض کرو کہ یہ بندوقچی زمین پر او نہ صاپٹا ہے، کہنی زمین پر لمبی ہے، اور بندوق کو بیچ میں سے پھرنے لیتا ہے۔ اگر بندوق کی جہری لیے وہیں یا بائیں طرف کو مٹی ہے، تو ہاتھ میں اس سے آدھا، یعنی ۱۲۰ ایچ کا استخراج ہوتا ہے۔ لیکن ہاتھ بازو کے محور کے گرد حرکت کرتا ہے، اور یہ ایک سپریم کے خاتمہ پر ہوتا ہے۔ اور بہرہ سیرم اگلے بازو یعنی کہنی سے کاٹی ناک کے حصے پر متصل ہوتا ہے۔ اب یہ حرکت زیادہ تر ان عضلات کی وجہ سے ہوتی ہے جو کندہ کلاؤر گرد واقع ہیں۔ ان عضلات کی نسبت خفیف حرکت سے ہاتھ اور کلاچی کی نسبت بڑی حرکت پیدا ہوتی ہے۔ لہذا یہ کہنا مبالغہ نہ ہو گا کہ ایک ماہر نشان باز اپنے عضلات کو اگر ۱۲۰ ایچ نہیں تو ۱۰۰ ایچ تک تو ضرور منضبط کر سکتا ہے۔ یعنی یہ کہ وہ اس قدر نازک حرکی تطابق پیدا کر سکتا ہے۔ یہ حال تو ان عضلات کا ہے، جن میں عام خیال کے مطابق اس قدر نازک تطابق پیدا نہیں کیا جاسکتا۔ پھر تطابق کی صرت صحت ہی تعجب خیز نہیں۔ اس سے بھی زیادہ تعجب خیز وہ صرمت ہے جس سے یہ بعض حالتوں میں پیدا کیا جاتا ہے۔ ایک تنکوارے کی مثال لو، کہ وہ اپنے حریف کے مقابلے میں کھڑا ہے، حریف اس پر تباہ توڑ دار کرتا ہے، اور یہ ہر مرتبہ اس کا دار خالی دیتا ہے، لیکن اس میں اس کی کامیابی

حرف اس بات پر موقوف ہوتی ہے، کہ وہ اپنے حریف کے وار کے انداز کو دیکھ کر اپنے آپ کو فوراً اس کے روکنے، یا جواب دینے کے لئے تیار کر لے اور تیاری از خود وغیرہ کے عضلات کے تطابق و انضباط کا دوسرا نام ہے۔ یعنی یہی حال کرکٹ کھیلنے والے کا ہے۔ یہ کھیل اکیلے رہا ہے۔ گیند کرنے والا گیند کرتا ہے، اور یہ اس گیند کے انداز کے مطابق اپنے آپ کو تیار کرتا ہے۔ اس تیاری کے لئے اس کو وقت کتنا ملتا ہے، ایک ثانیہ یا اس سے بھی کم، یعنی گیند کرنے والے کے ہاتھ سے گیند نکلنے اور، اس گیند کے اس کے ہیٹ تک پہنچنے کے درمیان کا وقفہ۔ اس وقفہ میں وہ اپنے عضلات وغیرہ میں تطابق و انضباط کر لیتا ہے۔ حیوانات میں بعضہ حال اس کے کا ہے، جو ایک گیند کو بحالت حرکت جا پکڑتا ہے۔

تکوارے ہر کرکٹ کھیلنے والے کی حالت سے مکمل جہارت کی ایک خصوصیت اور واضح ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ گزشتہ تجربے کی وجہ سے اس فصل کے ابتدائی مراحل اتفاقی بن جاتے ہیں جس کے اثرات کا مقابلہ جہارت سے کرتا ہے، اور حیوانی فعل جزو قبل از وقت صادر ہو جاتا ہے۔ جو بھی گیند کرنے والے کے ہاتھ سے گیند نکلتی ہے، کھیلنے والا اس کو ایک خاص طریقے سے مارنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔ لیکن اب بھی، وہ چونکا رہتا ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے، کہ گیند اس تک نہیں پہنچے کوئی اور صورت اختیار کر لے، اور اس طرح اس کو فوراً ایک نیا اور مخصوص تطابق پیدا کرنا ضروری ہو جائے۔ اسی طرح ایک تکوار یا اپنے حریف کی پہلی حرکت ہی سے تالا جاتا ہے، کہ اس کے بعد کسی قسم کی حرکت ہونے والی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جس شخص نے تکوار چلانے کا نیا طریقہ ایجاد کیا، وہ بہت ہی خطرناک حریف ہوتا ہے، کیونکہ اس کی کسی حرکت سے بعد کی حرکت کا اندازہ نہیں ہو سکتا۔ اور اس لئے اس کے دار کا جواب دینے کے لئے پہلے سے تیاری نہیں ہو سکتی۔ بعضہ ہی صورت حیوانات میں ہوتی ہے۔ جب دو کتے یا دوسرے لڑتے ہیں، تب بھی بعضہ ہی نقشہ نظر آتا ہے۔

اب میرے نزدیک یہ تعلیم کیا جاسکتا ہے، کہ شعور کی رہنمائی میں ہدایت کی تکمیل اس وقت تک نہیں ہو سکتی، جب تک کہ حرکی تطابقی کے نقد نتائج شعور میں نہیں آجاتے۔ لیکن یہ دیکھتے ہوئے کہ حرکی ہیجانات درجہ اکثر کثیر التعداد ہوتے ہیں، ان تطابقی اس تعداد تک ہوتا ہے، یہ تعب خیر معلوم ہوتا ہے، کہ شعور کو صرف نقد نتائج کی اطلاع ہوتی ہے، نہ کہ تفصیل کی، تفصیل کی اگر اطلاع ہوتی ہے، تو بہت شاذ و نادر کی مثال ہو، اور اس سے دریافت کرو، کہ نشانہ کرتے وقت وہ کن عضلات کو منقبض کرتا ہے، مجھے تو شبہ ہی ہے، کہ کوئی نشانہ باز، خاص طور پر تجربہ، یا مشاہدہ کے بغیر اس سوال کا صحیح جواب دیگا۔ اس کو خود معلوم نہیں کہ یہ عضلات انقباض کلائی میں ہوتا ہے، اگلے بازو میں یا پچھلے بازو میں، یا کند سے میں، حالانکہ وہ اس عضلاتی انقباض کے نقد نتائج کو شعور یا تحت شعور استعمال کرتا ہے۔ اغلب یہ ہے، کہ اس کو کبھی خیال نہ آئیگا، کہ یہ انقباض کند سے کے عضلات میں ہوتا ہے، اگر وہ غافلندہ ہے، اور صرف وہی کچھ بیان کرتا ہے، جس کا اس کو تجربہ ہو اسے، تو وہ یقیناً یہ جواب دیگا کہ مجھے کو بندوبست کی سمت پر بعض اثرات کا علم ہوتا ہے۔ اس تمام عمل کی تفصیل میرے علم میں نہیں آتی، لیکن اگرچہ عملی تجربہ میں ہم کو ان تفصیل کا علم نہیں ہوتا، تاہم یہی تفصیل نقد مجموعی نتائج کے عام انقباض میں سمجھ سکتا کرتی ہیں یہ کام نفسیات کا ہے کہ اس ظاہری استنباد کی تشریح و توجیہ کرے۔

سب سے پہلے تو یہ بات قابل غور ہے کہ یہ ایک بڑی رمت ہے، کہ اس کو تمام تفصیل سے واسطہ نہیں پڑتا، جب کوئی شخص سیدھا کھڑا ہوتا ہے، تو اس کو اس حالت میں قائم رکھنے کے لئے کس قدر عضلات کام کرتے ہیں؟ مجھے اعتراف ہے، کہ میں اس سوال کا جواب نہیں دے سکتا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی مجھے اس میں بھی شبہ ہے، کہ روئے زمین کا کوئی اہم عضویات ان عضلات میں سے سواہم عضلات کی فعلیت کی اضافی شدت کا صحیح صحیح اندازہ پیش کر سکیگا۔ پھر جب کوئی شخص سیدھا کھڑا رہنے کی بجائے چلتا ہے، اور دوڑتا ہے، یا کرکٹ کھیلنے میں بہت مارتا ہے، تو بعضی فعلیوں کا جو سلسلہ اس میں

شال ہوتا ہے، اس کی تندرج شدتوں کی تحلیل ہماری قدرت سے باہر ہے۔ لیکن اس کے باوجود چلنے یا دوڑنے سے زیادہ آسان اور کم مشکل ہو سکتا ہے؟ یہ ایک بہت بڑی نعمت ہے، کہ تمام باریک اندازک تفصیل عضویاتی لطافتی کے سپرد ہوتی ہیں، اور شعور کو صرف نقد نتائج یا مجموعات لطافتات سے بے بھینٹ مجموعی معاملہ پڑتا ہے، اور یہ کہ بہت سے عضویاتی بیجان اسٹی کر ایک واحد حرکی احساس بناتے ہیں۔

اس میں شعور جس طریقہ کا استعمال کرتا ہے، وہ طریقہ سعی و خطا ہے۔ نشانہ باز ہی کی حالت پر دوبارہ غور کرو۔ اس کی غایت یہ ہے، کہ ایسا حرکی انضباط دریافت کرے، جو اس کے بصری میدان میں بعض مخصوص اثرات کا باعث ہو، اس طرح کہ اس کی بندوبستی نہری اور ہدف ایک نقطہ مستقیم میں ہوتا ہے۔ جب وہ آناٹس، اور کامیاب انضباط کے انتخاب سے مطلوبہ نتیجہ حاصل کر لیتا ہے، تو پھر اس کو اس کی مشق کرنی پڑتی ہے، تاکہ یہ صحت سے گرنے جائے۔ حرکی انضباط کے نقد نتائج کا محسوس ہونا، اور صحت کے ساتھ محسوس ہونا، مندرجہ ذیل تجربہ سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے۔ ایک ہدف کے سامنے پستول لے کر کھڑے ہو جاؤ۔ ہدف کو بخوبی دیکھ لو، انھیں بند کر دو، پستول اٹھاؤ، اور گولی چلا دو۔ تم کو اپنی شہیت کی اضافی صحت پر خود تعجب ہو گا۔ لیکن ابھی گولی نشانے پر نہیں لگی، بلکہ بائیں طرف ذرا اوپر کو لگی ہے۔ ان ہی حالات میں دوبارہ گولی چلاؤ۔ تم کو معلوم ہو گا، کہ تم نے اپنی غلطی کو صحیح کر لیا ہے۔ یہ صحیح اس وقت تک نہیں ہو سکتی، جب تک کہ حرکی انضباطات کے نقد نتائج نہایت صحت کے ساتھ شعور میں موجود نہ رہے ہوں۔

یہ امر واقعی شاید ہمارے لئے گمراہ کن ثابت ہو، کہ ہم ان حرکی انضباطات کو کبھی بیان کرنے، یا ان کی توجیہ کرنے کی کوشش نہیں کرتے، سوائے اس کے کہ نفسیاتی یا عضویاتی مباحث کے لئے اس کی ضرورت ہو۔ زبان کے استعمال کی وجہ سے ہم بیان و توجیہ کی ایسی دنیا میں زندگی بسر کر رہے ہیں، کہ اس خیال کے پیدا ہونے کا اندیشہ ہے، کہ

جس چیز کا اہم ان طریقوں سے اظہار نہیں کرتے، وہ ہمارے شعور میں ہی نہیں آتی۔ اب ہمارے کی خصوصیات امتیازی میں سے ایک یہ ہے کہ ہم یہ بیان نہیں کر سکتے، کہ یہ حرکی انضباطات کس طرح پیدا کئے جانے چاہئیں۔ یہی وجہ ہے، کہ ہمارے پیدا کرنے کے لئے پانچ منٹ کی غلی مثال سے جو بات حاصل ہوتی ہے وہ پانچ گھنٹوں کی تقریر سے پیدا نہیں ہوتی۔ کسی ہمارے حرکت کو صادر کرنے کے طریقہ کو بیان کرنا اتنا مفید نہیں ہوتا، جتنا کہ اس کو کر کے دکھانا۔ پھر جہاں ہم اس طریقہ کو بیان کرتے ہیں، وہاں ہم فی الواقع حرکی انضباطات کا ذکر نہیں کرتے، بلکہ ان کے اثرات و نتائج کو بیان کرتے ہیں۔ فرض کرو کہ ہم ایک بچے کو بلیہ ڈکھیلنا سکھا رہے ہیں۔ یہاں ہم کچھ باتیں تو بیان کرتے ہیں، اور کچھ خود کر کے دکھاتے ہیں۔ لیکن جو کچھ ہم بیان کرتے ہیں وہ حرکی انضباطات ہیں، بلکہ اس کے اثرات ہوتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں، کہ ہم اپنی گیند کو ذرا زور سے اس مقام پر ایسا مار دو کہ یہ سب گیند پر کے سفید نشان پر جا کر لگے، وہ کوشش کرتا ہے، اور ناما کام رہتا ہے۔ ہم کہتے ہیں، کہ یہ ناما کامی اس بات کا نتیجہ ہے، کہ تم نے اپنی گیند کو بہت زور سے مارا، اور یہ گیند سرخ گیند کے بیچ میں جا کر لگی۔ ہم اس سے پھر کوشش کرنے کو کہتے ہیں۔ اسی طرح آہستہ آہستہ سچی و غلطی سے وہ اس ہمارے کو حاصل کر لیتا ہے، جو ہم اس میں پیدا کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ لیکن اس تمام عمل میں اس کی وجہ حرکی انضباطات کے اثرات پر تھی، نہ کہ خود حرکی انضباطات پر ان حرکی انضباطات کو بحیثیت حرکی انضباطات کے بیان کیا اس کے لئے بہت مشکل ہے۔ وہ یہاں تک خیال کر سکتا ہے، جیسے کہ اکثر لوگ خیال کرتے ہیں، کہ وہ شعوری میدان میں داخل ہی نہیں ہوتے۔ لیکن اختیارات و مشاہدات سے معلوم ہو سکتا ہے، کہ صرف یہی نہیں، کہ وہ غیر محسوس نہیں ہوتے، بلکہ یہ بھی کہ یہ اس قدر صحت کے ساتھ محسوس ہوتے ہیں، کہ حیرت ہوتی ہے۔ قصہ اصل میں یہ ہے، کہ وہ عاودہ شعور



کے ماحضے میں ہوتے ہیں، اور صرف نفیاتی تحلیل کی غرض سے مرکب میں لائے جاتے ہیں۔

حرح کی انضباطات ذیلی ہوتے ہیں، اور باوجود اس کے اُن کے نقد نتائج غیر محسوس نہیں ہوتے، اُن کی بہترین مثال گلانے میں آواز نکالنے میں ملتی ہے۔ یہاں ہر قسم کا بیان اور ہر طرح کی تشریح بیکار ہو جاتی ہے۔ ہم بچے کے سامنے ایک شمر نکالتے ہیں یا کچھ گانے ہیں۔ شروع میں تو اس شمر کو نکالنے کی کوشش بالکل بے ربط ہوتی ہے۔ اس کی آواز کبھی اچکی ہوتی ہے، کبھی پیچی۔ کبھی بھاری ہوتی ہے، کبھی ہلکی۔ لیکن کچھ کوششوں اور تبدیلیوں کے بعد وہ سچے اس شمر کو نکالنے میں کامیاب ہو جاتا ہے، اور اگر اس کو موسیقی سے دلچسپی ہے، تو وہ اس پر قائم رہتا ہے۔ رفتہ رفتہ وہ خارجی آلہ پر قابو پالیتا ہے، یہاں تک کہ بعد میں وہ مطبوعہ علامات کو دیکھ کر صحیح اور بلا وقت حرح کی انضباطات پیدا کر سکتا ہے، اور یہ انضباطات یقیناً غیر محسوس نہیں ہوتے اس سے میرا مطلب یہی ہے کہ اگر وہ غیر محسوس رہیں تو مطبوعہ علامات کو کچھ کرکھانا سیکھنے کا تمام عمل ناقابلِ توجیہ رہ جاتا ہے، بلکہ میرا مطلب یہ ہے کہ میں بذاتِ خود ان کو نہایت وضاحت کے ساتھ محسوس کرتا ہوں۔ اگر میں کسی دکان پر نئے گیتوں کی ان مطبوعہ علامات کو دیکھتا ہوں، تو اُن حرح کی انضباطات کو نہایت وضاحت کے ساتھ محسوس کرتا ہوں، جو ان کے گلانے کے لئے ضروری ہیں، اگرچہ میں آواز مطلق نہیں نکالتا۔ اور اگر وہ گیت ایسا ہوتا ہے جس کو میں گانہ نہیں سکتا، تو میں حلق میں ایک تکلیف وہ احساس محسوس کرتا ہوں جس شمر کو میں نکال سکتا ہوں، اس کے لئے میرے پاس ایک الگ حرح کی احساس ہوتا ہے۔ یہ احساس نفیات کے لئے تو شعور کا ایک ناقابلِ تحلیل عنصر ہے، لیکن عضویات کے نزدیک

یہ جغزوہ کے مختلف حصوں سے آنے والے حیوانات کی کثیر تعداد کا تقاضا ہے۔ دیکھ کر گمانے میں ہمارے اکتساب میں یہ حرکی احساسات بعض ان بصیری احساسات کے ساتھ لازم ہو جاتے ہیں، جو مطبوعہ علامات سے آنے والے حیوانات سے پیدا ہوتے ہیں، اور ان ہی حرکی احساسات کا ان سمعی احساسات کے ساتھ لازم ہوتا ہے، جو آواز نکالنے کے ساتھ ہوتے ہیں۔ یہ سچ ہے، کہ یہ تحلیل باطل ناممکن ہے۔ جو حرکی احساسات تنفس، اور زبان، ہونٹوں، اور آلات ذہن کے مقام کے ساتھ ساتھ ہوتے ہیں، ان کی جغری اور سمعی احساسات کے ساتھ نازک لازم کی طرف ہوتی ہے، اور اس میں شبہ نہیں، کہ ان کے علاوہ مزید مانتی لزومات بھی ہوتے ہیں۔

میں نے ہمارے متعلق اس تفصیلی بحث صرف اس لئے کی ہے، کہ جو لزومات اس میں شامل ہوتے ہیں، ان میں ہم کو احساسی تجربے کی انتخابی ترکیب کے نازک ترین اور مکمل ترین نتائج کی مثالیں ملتی ہیں۔ پھر انسانی ہمارے کی اس تفصیلی بحث کی وجہ یہ ہے، کہ جس طریق تشریح کو ہم نے اس رسالہ میں اختیار کیا ہے، اس کے مطابق یہ ضروری ہے، کہ نفسیات ہمارے کا مطالعہ اس ذہن کے تعلق سے کیا جائے جس سے ہم کو براہ راست واقفیت ہے، تاکہ ہم معلوم کر سکیں، کہ حیوانات میں اس کی صورت کیا ہوتی ہے۔ میرے نزدیک اس میں کسی کو کلام نہ ہوگا، کہ کتاب، اہسی، یا کوئی اور حیوان جس طریقہ سے مکمل ہمارے کا اکتساب کرتے ہیں، وہ اس طریقہ کے حامل ہے، جس سے انسان اس کو حاصل کرتے ہیں۔ فرق صرف اس قدر ہے، کہ انسان اوروں کے بیانات اور تشریحات سے مستمع ہو سکتا ہے، اور حیوانات میں یہ قابلیت یقیناً غائب ہوتی ہے۔ چنانچہ کوئی شخص کہنے کو نیا کرتے محض بیان کرے یا تشریح کرنے سے نہیں سکتا۔ حیوانات پہلے تو بھوک اور پیاسہ کی تاثرات کی تسلی کی اندرونی تحریکات پر بھیجہ کرتے ہیں۔ ثانیاً والدین کی

رہنمائی پر، اور تاثر اس چیز پر جس کو روایات کہتے ہیں، جس سے ہر ایک قبیلہ میں عادت کا تسلسل ہے۔ جو حیوانات گلے، یا غول بنا کر رہتے ہیں، وہ ایک ایسی جماعت میں پیدا ہوتے ہیں، جو ایک خاص کام ایک خاص طریقہ سے کرتی ہے۔ اب ان روایتی طرق عمل کی تقلید کی جیسے وہ تھی اس خاص طریقہ سے کرنے کی طرف بہت زیادہ مائل ہوتے ہیں۔ لیکن مہارت کا کتاب، یہ کسی طرح پیدا ہو، شعور کی رہنمائی میں ان فعلیتوں کی نہ وہی تکمیل کا ہم سنی ہے، جو ایک موروثی قابلیت پر موقوف ہوتی ہیں۔ اس تکمیل میں احساسی معطیات کا لزوم شامل ہوتا ہے۔ ان احساسی معطیات میں ایک طرف تو بصری، سمعی، ذہنی، وغیرہ قسم کے ہوتے ہیں، اور دوسری طرف حرکی قسم کے۔ پھر تکمیل ان حرکی احساسات کے بغیر ناقابلِ توجیہ رہتی ہے، جو شعوری تجربے کے میدان میں، اگرچہ صرف فیزیکی صورت میں داخل ہوتے ہیں۔

مہارت اور اس کے استعمال ہی کی بدولت حیوان اپنے اصول کا کامیابی کے ساتھ مقابلہ کر سکتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جب مہارت ایک واقعہ حاصل ہو جاتی ہے، تو اس کا استعمال احساسی تجربے کے متنوع اور متغیر شرائط کے ماتحت تلازم کے قیام پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ استعمال عملاً اس زندگی کی ضروریات و اقتضات کے مطابق ہوتا ہے، جو انقلابات سے بھری پڑی ہے۔ زیادہ عقلمند حیوانات کے لئے مناسب و موافق تلازم تجربے کی مندرجہ ذیل کا سبب بنتا ہے، اور اس میں کام آتا ہے۔ آئندہ ابواب میں عوارض حالات اور ماحول زندگی سے عقلی مطابقت کی ماہیت اور نوع پر تفصیلی بحث ہوگی۔ اس قسم کی تمام عقلی مطابقت احساسی تجربے کے دائرہ کے اندر ہوتی ہے۔ یہ احساسی تجربہ بہتر قسم کے احساسی معطیات کو کام میں لاتا ہے، اور عملی رہنمائی کی غرض سے ان میں لزوم پیدا کرتا ہے۔ اس طرح وہ حیوان اپنی حیاتی فعلیتوں کو بروکار لا سکتے ہیں، اور ایک مرکب و متنوع ماحول کی ضروریات کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔

اس بحث کو ختم کرنے سے قبل یہ بخوبی سمجھ لینا چاہئے، کہ احساسی ساز و سامان کی نزاکت و وقت، اور احساسی تجربہ کے ماحول کا مقابلہ کرنے کی قابلیت، میں حیوانات کو، بعض حقیقتوں سے، انسان پر نمایاں تفوق حاصل ہے۔ چنانچہ بعض حیوانات میں ہو کی جس اس قدر نازک ہوتی ہے، کہ وہ اس سے وہ کام لیتے ہیں جس کو انسان اس خوبی سے انجام نہیں دے سکتا میرے نزدیک یہ بالکل غیر متحمل نہیں، کہ ہوا میں پرندوں کی تیز پروازی نے ان میں تمام جسم کی حرکات کی سمت کی وہ وقت تیز پیدا کی ہے، جو زمین پر سمیت چلنے والوں کے خواب و خیال میں بھی نہیں آسکتی۔ اور غالباً یہی اس سلسلہ کا ایک بہت اہم جز ہے، جس میں محض اور خاص جبلت کے علاوہ اور بھی بہت کچھ شامل ہے، میری مراد پرندوں کے نقل و مقام سے ہے۔ گمان غالب یہ ہے، کہ حرکات کی سمت کی تیز رفتاری میں بہت متزلزل اور خراب ہو چکی ہے۔ پھر اس کے علاوہ ہم، مہذب و متمکن لوگ اس احساسی ساز و سامان سے مستفید نہیں ہوتے، جو ہم میں موجود ہے۔ ہم اپنے علم پر اعتماد کرتے ہیں، جو مکانی اور ادراکات و تصورات سے حاصل ہوتا ہے، نہ کہ اپنے احساسی تجربے کی حقیقی و ذاتی قابلیت پر۔ وحشی، جو اپنی روزمرہ زندگی میں ان ظنی قابلیتوں کو بہت استعمال کرتے ہیں، اور سیاح، جو حالات سے مجبور ہو کر ان قابلیتوں کی تربیت کرتے ہیں، دونوں میں سمت کا وہ احساس ہوتا ہے، جو بنک کے محرر نے بے کار کر رکھا ہے۔ یہ محرر جھلی کی بھول بھلیان، اور نصف دائری نالیوں کا استعمال نہیں کرتا۔ برخلاف اس کے حیوانات یقیناً اس آلہ جس کے استعمال کی باقاعدہ تربیت کرتے ہیں۔ اس کے استعمال سے جو عناصر پیدا ہوئے ہیں، وہ احساسی تجربے کے منظم و ملزم میدان میں اس طریقے سے داخل ہوتے ہیں، کہ ہم بہت سے بہت، اس کا ایک حصہ لاسا خاکہ قائم کر سکتے ہیں۔

# باب یازم

## خود کاریٹ اور نصرت

ہم اس سے قبل معلوم کر چکے ہیں، کہ سطح جسم کے تمام حصوں، ہاتھ، ناک، کان، اور زبان، اور عضلات، مفاصل، اور اندرونی اعضاء سے بعض اعصاب اندر کی طرف جاتے ہیں۔ ان کو در آئیدہ اعصاب کہتے ہیں۔ ان کو شغاع اور دماغ سے براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ یہ اعصاب وہ راسخے ہیں، جن کے ذریعہ ہیجانات عصبی مراکز تک پہنچتے ہیں یہ ہیجانات ان عصبی مراکز میں کسراپی اضطرابات پیدا کرتے ہیں۔ ان اضطرابات کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ اور ہتیم کے ہیجانات، دوسرے اعصاب کے ذریعہ عضلات، یا غدود میں منتقل ہونے ہیں۔ ان اعصاب کو بر آئیدہ اعصاب کہتے ہیں۔ ان ہیجانات کی وجہ سے عضلات سکڑ جاتے ہیں، اور غدود میں سے ریکشش شروع ہو جاتی ہے۔ کثیر التعداد مشاہدوں اور

Automation and Control ۱۰

Afferent nerves ۱۱

Efferent nerves ۱۲

اقتدارات کی بنیاد پر یقین کیا گیا ہے، کہ اعصاب میں ہیجانات کے انتقال کے ساتھ شعور بسیں ہوتا، بلکہ یہ کسراتی اضطراب و داغ، یا اس کے کسی حصہ میں ہنچتا ہے، تب مناسب حالات میں شعور پیدا ہوتا ہے۔

سائنسوں کا جو مجموعہ (۱) درآئندہ عصب، مدہ احساسی خاستہ کے (۲) عصبی مرکز، اور (۳) درآئندہ عصب، مدہ اس کے حرکی یا کسی اور قسم کے، خاتمہ کے پر مشتمل ہوتا ہے، اس کو عصبی قوس کہتے ہیں اس میں فعلیت ایک مخصوص کی وجہ سے ہوتی ہے، جو درآئندہ عصب کے احساسی سرے پر عمل کرتا ہے۔ اس فعلیت کے حرکی، یا کسی اور قسم کے نتیجہ کو جواب کہتے ہیں۔ یہ جواب ہمیشہ کم بیش منتف ہوتا ہے، اور اس میں اکثر عضلات کا متوازن اور منظم فعل شامل ہوتا ہے۔ یہ ظاہر ہے، کہ کثیر التعداد عضلات کا متوازن فعل نتیجہ امونا چاہئے، اس بات کا لگہ ان میں سے ہر ایک میں طعندہ طعندہ ہیجانات نہ ہجیں، جن کی شدت باقاعدہ طور پر درآئندہ ہیجانات کی وجہ سے جو درآئندہ ہیجانات پیدا ہوتے ہیں، ان کا اندر رج عصبی مرکز میں، اور اسی مرکز کی مدد سے ہوتا ہے اس کو تطابق کہتے ہیں بعض صورتوں میں اس تطابق کے ساتھ شعوری تصرف ہوتا ہے۔ لیکن بعض صورتوں میں یہ تصرف نہیں بھی ہوتا۔ اس باب میں ہم کو تطابق اور تصرف کی ماہیت اور ان کے تعلقات، ہی رہ بحث کرنا ہے۔ لیکن گہاری یہ تمام بحث خاکہ کی صورت میں ہوگی۔ اس مسئلہ کا مخصوصاتی پہلو میرا مقسم امہ اصطلاحات سے بھرا ہوا ہے، اور بہت بڑی حد تک یہ نغیبات کی حدود

Nervous are ۱

Stimulus ۲

Response ۳

Coordination ۴

Control ۵

سے خارج، مگر جو اس کے قریب قریب ہے۔ پھر بدقسمتی سے عضلاتی اعمال، اور احوال شعور، جس کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے، کے تعلقات اس وقت تک دھندلے، زیادہ تر فریسی ہیں۔ میں صرف اس فیکس کو بیان کر سکتا ہوں، جو میرے نزدیک محتمل ترین ہے، اور معلومہ واقعات سے بہت زیادہ مطابقت رکھتا ہے۔

اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، کہ عصبی مراکز میں ایک مورثنیٰ عصبی ساخت اس تطابقی کی بنا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ اکثر ہیجائٹ کے مطابق جوابات پیدائش ہی کے وقت کافی مکمل ہوتے ہیں، یا پیدائش کے بعد بہت جلد مکمل ہو جاتے ہیں۔ اعلیٰ قسم کے دودھ پلانے والے جانوروں میں چوسنے، اور نگلنے کے بہت زیادہ تلف حرکی اعمال پیدائش ہی کے وقت اس قدر صحت کے ساتھ صادر ہوتے ہیں، کہ اس جانور کی زندگی محفوظ ہو جاتی ہے۔ گائے کا بچہ پیدائش کے تھوڑی دیر کے بعد اس قدر یقین کے ساتھ دوڑتا ہے، کہ حیرت ہوتی ہے۔ آدمی کا بچہ اگر چہ پیدائش کے وقت بہت زیادہ بے بس ہوتا ہے، تاہم وہ تھوڑی سی انگلی کو مضبوطی سے تھام کر لمحہ دو لمحہ تک ٹھکارہ سکتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کی جھینک، اور اس کی چیخ، جس سے یہ اپنے دودھ کا اعلان کرتا ہے، اور اس کے جوارح کی بے نیکی حرکات، ان سب میں کم و بیش تطابقی موجود ہوتا ہے۔

بعض پرندے اس قسم کے ہوتے ہیں، ہڈانڈے ہی میں بہت زیادہ ترقی پا چکے ہیں، اور اس لئے کافی ترقی یافتہ جسم لے کر پیدا ہوتے ہیں۔ اس قسم کے پرندوں کی ایک مثال مرغی کا جوزہ ہے۔ ان پرندوں میں جواب کا مورثنیٰ تطابقی بہت نمایاں صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ اگر مشین کے ذریعہ نکالے ہوئے مرغی کے ایک چڑے کو چوبیس گھنٹے تک، یا اس کے قریب، مونیہ کی ہوا سے بچایا جائے اور اس کے بعد اس کا مشاہدہ کیا جائے، تو معلوم ہوگا، کہ یہ فوراً ہی دوڑنا

شروع کر دیتا ہے، اور اندھے کی سفیدی کے ٹکڑوں پر کافی، نہ مکمل صحت  
 کے ساتھ ٹھونگ مارتا ہے۔ اگر ایک پر بریدہ کھس اس کے سامنے رکھی  
 جاتی ہے، تو وہ چوزہ اس کا تعاقب کرتا ہے، اور اس پر ٹھونگ مارتا  
 ہے۔ جمعی یا ساتویں کوشش میں وہ اس کو پھڑپھڑاتا ہے، اور گل جاتا ہے۔  
 اگر اس چوزے کے سامنے ایک مضبوطی برتن میں پانی رکھا جاتا  
 ہے، تو اس کی طرف شاید ملتفت ہی نہیں ہوتا۔ لیکن اگر یہ پانی میں  
 کسی چیز پر ٹھونگ مارتا ہے، تو اپنے مخصوص طریقے سے چپچپاؤنی  
 کر کے پانی پینا شروع کر دیتا ہے۔ چپچپاؤنی میں پانی کا بیج ایک متعلقہ  
 جواب کا باعث ہوتا ہے، جس میں بہت سے عضلات کام کرتے ہیں۔  
 اب اس فعل اور اسی قسم کے اور افعال کے فاصلے صدور کے وقت  
 چوزہ ایک جھوٹی سی خود کار مشین معلوم ہو گا۔ اگر یہ اس کو ذمی شعور  
 خود کار مشین کہنا بہتر اور مناسب تر ہو گا، کیونکہ زیر بحث فعلیت کے  
 صدور کے ساتھ شعور موجود ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود بھی یہ ان  
 معنوں میں خود کار مشین ہی رہتا ہے، کہ اس فعلیت کو محض اپنی جائزہ  
 عضوی ساخت کی وجہ سے کرتا ہے؛ کیونکہ وہ ایک نہایت معین اور  
 نازک چالو مشین ہے۔ اس کا فعل قسری ہوتا ہے، نہ کہ اختیاری؛ کیونکہ  
 کسی ایسی فعلیت کو زیر تصرف لانا ممکن معلوم نہیں ہوتا، جس کی اصلی  
 ماہیت و نوعیت کبھی تجربہ میں نہ آئی ہو۔ کہا جاسکتا ہے، کہ اس قسم  
 کی فعلیتوں کا جو تجربہ اس چوزے کے آباداد کو ہوا تھا، وہ اس  
 چوزے کو درندہ میں ملتا ہے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ متواتر تجربہ  
 کے قیاس کی کسی شہادت سے بھی تائید نہیں ہوتی۔ پھر یہ غیر ضروری  
 بھی ہے، کیونکہ جس خیال کو میں یہاں پیش کر رہا ہوں، اس کی بناء  
 پر واقعات کی نہایت آسانی سے توجہ یہ ہو سکتی ہے۔ صدور کی صرف  
 عضوی ساخت ہوتی ہے، جو اس حیوان کو مختلف فعلیتوں کے کر کے  
 کے قابل بناتی ہے۔ ان مختلف فعلیتوں کا تعلق شروع سے کافی صحیح



ہوتا ہے۔ لیکن اس فعلیت کے پہلے صدور کے ساتھ شعور ہوتا ہے، اور یہی تجربہ میں اولیٰ بناء ہے، اُس تصرف کی، جو بعد میں زیر بحث فعلیت میں ہوتا ہے۔

اگر ہم مری، یا دیگر حیوانات کے بچوں کی ادائل عمر کی ترقی کو نگاہ میں رکھیں، تو ہم کو تصرف کی بہت مثالیں ملتی ہیں۔ چنانچہ مری کے چوزے شروع شروع میں ہر اُس چیز پر بلا تمیز و تفریق ٹھونگ مارتے ہیں، جو ان کے ساتھ آئی ہے، خود اس کا اپنا براز تو خصوصیت کے ساتھ اس کی توجہ کو کھینچتا ہے۔ لیکن یہ ان کے لئے کڑا یا ہر مزہ ہوتا ہے۔ اب ہم اس چیز پر ٹھونگ مارتے سے اجتناب کرنے کے مختلف مدارج کو باسانی معلوم کر سکتے ہیں۔ آغاز اس سلسلہ کا توقف و قائل سے ہوتا ہے، جو رفتہ رفتہ کمال اغراض میں بدل ہو جاتا ہے۔ مری کا چوزہ پہلے بڑے شوق سے بیرونی کو چونچ میں پکڑتا ہے، لیکن فوراً اس کو خشک کر ایک مفکک خیز طریقہ سے اپنی چونچ زمین پر رگڑتا ہے۔ پھر وہ اس کو دیکھتا ہے، لیکن چھوٹا نہیں، اور بعد میں وہ اس کو دیکھتا ہے، یہ تمام واقعات اگرچہ بہت معمولی اور پیش پا افتادہ ہیں، لیکن ان سے ان فعلیتوں کا پتہ چلتا ہے، جن میں تجربہ کے زیر اثر تصرف ہوتا ہے۔ پھر بد مزہ پسندوں سے اجتناب کیا جاتا ہے، اور خوش ذائقہ پسند بھی روز افزوں شوق اور رغبت کے ساتھ چونچ میں پکڑی جاتی ہے یہ واقعہ منظر ہے، اس چیز کا، جو تصرف کی ضروری خصوصیت ہے، یعنی ان فعلیتوں کی روک تھام، جو ناگوار ہیں، اور تکلیف کے ساتھ منلازم ہیں، اور ان فعلیتوں کی شعوری تقویت، جو خوشگوار ہیں، اور نفسی بخشش پیدا کرتی ہیں۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا ہم ان مراکز کو، جن کا کام از خود تطابق پیدا کرتا ہے، ان مراکز سے تمیز کر سکتے ہیں، جو تصرف کے ساتھ متعلق ہیں؟ اس سوال کا جواب دینے کے لئے ہم مرکزی نظام

اعصاب کی تشریحی ساخت پر سرسری نظر ڈالینگے۔ یہاں سب سے پہلے <sup>سٹم</sup> نخاع ہوتا ہے، جو ریڑ کی ہڈی کے اندر ہوتا ہے۔ اس کا تعلق بہت سے نخاعی اعصاب سے ہے۔ ان اعصاب میں سے ہر ایک نخاع میں داخل ہونے سے قبل وہ شاخوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ ان شاخوں میں سے ایک تو پیچھے کے درمیانی حلقے کے قریب ہوتی ہے، اور اس میں درمیانہ ریشے ہوتے ہیں۔ دوسری یعنی اگلی شاخ برائیدہ ریشوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ خود نخاع میں دائیں اور بائیں دو حصے ہوتے ہیں جو آپس میں عصبی مادوں کے ذریعے ملے ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک نصف کی ضروری ساختیں یہ ہیں: — پہلے نازک ریشوں کا ایک اندرونی عصبی جگل ہوتا ہے۔ ان ریشوں میں سے بعض بڑے بڑے عصبی مراکز سے ملے ہوتے ہیں۔ یہ جگل اور عصبی خلا یا دونوں مل کر خاکستری مادہ بناتے ہیں۔ اس کو دراصل تطابق پیدا کرنے والے مراکز کا ایک مربوط سلسلہ سمجھنا چاہیے۔ لیکن ابھی تک اس بات کا فیصلہ نہیں ہوا، کہ یہ بڑے خلا یا اس تطابق کو پیدا کرتے ہیں، یا ان کا کام یہ ہے، کہ عصبی ریشوں کی خوردبینی وغذا کے انتظام کو درہم برہم نہ ہونے دیں۔ یہ بنائیا اس خاکستری مادے کے باہر ریشوں کے طوئی حصے ہوتے ہیں جو نخاع میں اوپر اور نیچے کی طرف جانے ہیں۔ ان میں سے ایک جو کچھیل طرف ہوتا ہے، مخصوص کیا جاسکتا ہے۔ اس شخصیت کی وجہ ہم عنقریب بیان کریں گے۔ اس کو حصہ برنی کہتے ہیں۔ یہ حصہ اور دیگر حصے مل کر سفید مادہ بناتے ہیں مثلاً دھپکلیں، جن سے نخاع کے دونوں حصے باہر ملتے ہیں۔

Spinal cord

Grey matter

Pyramidal tract

White matter

اوپر کی طرف جا کر یہ نخاع کھوڑی کے قاعدہ پر پھیل جاتی ہے۔  
یہ دماغ کا گویا صلب سے پھیلا حصہ ہے جس کو نخاع ستیل کہتے ہیں یہاں  
نہی اندرونی خاکستری مادہ بیرونی سفید مادہ سے ممیز کیا جاسکتا ہے۔ فرق صرف  
اس قدر ہے، کہ یہاں خاکستری مادہ کی جسامت بڑی ہوتی ہے۔ حصہ  
ہر می ہمیشہ زیادہ نمایاں ہوتا ہے، اور دائیں طرف سے بائیں طرف اور  
بائیں طرف سے دائیں طرف کو پھیلتا ہے۔ نخاع ستیل سے اوپر اور  
اس کے اور مئی نصف کرہ جات کے درمیان، عصبی مراکز کا ایک منظم سلسلہ  
ہوتا ہے، جس میں ریشے دار سفید مادہ کے حصے ہوتے ہیں۔ ان سب  
کو ہم ”اونی وکائی مراکز“ کہہ سکتے ہیں۔ یہاں اور نخاع ستیل میں وہ مراکز  
ہوتے ہیں، جن کو بصری عصب، اور کھوپڑی کے ان اعصاب سے تعلق  
ہے، جو زبان، کام و ہن، کان، اور چہرے کی جلد سے آتے ہیں، اور جو  
آنکھ، زبان، اور جبڑوں کے عضلات، اور خجرو، پیپیمٹرو، دل اور معدے  
کی طرف جاتے ہیں۔ لیکن یہ سب ل کر ان مراکز کے خاکستری مادہ سے  
کا ایک بہت چھوٹا سا حصہ بناتے ہیں۔ بہت بڑا حصہ عصبی جنگل پر مشتمل  
ہوتا ہے، جو جیسا کہ ہم عنقریب دیکھیں گے، فعلیتوں کے تطابق سے متعلق  
ہے۔ اسی کا ایک خاص حصہ نخاع کے تمام حصوں سے معدودی یاد آئندہ  
پیمانات کو وصول کرتا ہے، اس حصہ کو ”درمیانی عصبی حصہ“ کہتے ہیں  
دماغ کے ان اونی حصوں کے بیچ میں ریشوں کے مجموعات پھیلے ہوئے  
ہیں، جو ان ریشوں کا سلسلہ ہیں، جن کی طرف بار بار اشارہ کیا جا چکا ہے، اور  
جو حصہ ہر می کو مرکب کرتے ہیں۔

Medula oblongata لہ

Cerebral Hemispheres گہ

Lower brain centres گہ

Median posterior tract گہ

اعلیٰ ترین دماغی مراکز مخی نصف کرہ جات کہلاتے ہیں۔ رمانہ حال کے ایک بڑے زبردست ماہر عضویات کے قول کے مطابق یہ دماغ کے باقی کیندہ حصے سے بظاہر بالکل الگ ہیں۔ یہ ریشوں کے ذریعے سے ادنیٰ دماغی مراکز سے ملے ہوتے ہیں، اور ان ادنیٰ مراکز میں منجملہ کو بھی شامل سمجھنا چاہئے۔ ان کا تشریح اکثری مادے پر مشتمل ہوتا ہے جو عصبی خلا یا کے شکل سے بنتا ہے۔ یہ تشریح مذکور الصدر حصہ ہر می سے براہ راست لا ہوتا ہے۔ یہ اس تمام حصے میں باہر کی طرف جانے والے یا حرکی ریشے ہوتے ہیں۔ اسی حصے کے ذریعہ مخی تشریح مراکز سے براہ راست جالٹا ہے، جو کھوپڑی کے دُن اعصاب سے متعلق ہے جن کا و فیکہ حرکی ہے۔ پھر اسی حصے کو تمام سنخاع کے سنخاعی اعصاب سے بھی تعلق ہوتا ہے۔ مخی نصف کرہ جات کے متعلق ذیل کی باتوں کو خصوصیت کے ساتھ ذہن نشین کر لینا چاہئے (۱) یہ ایک حد تک باقی تمام مرکزی نظام عصبی سے الگ ہوتے ہیں، (۲) اگر حیہ احساسی اعصاب اور مخی تشریحیں بظاہر کوئی بلا واسطہ ربط نہیں (یہ ربط ادنیٰ دماغی مراکز کی وسطیت سے ہوتا ہے)، تاہم حصہ ہر می کے ذریعہ سے مخی تشریح اور کھوپڑی اور سنخاع کے اعصاب کے حرکی مراکز میں براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ ان واقعات کی بنیاد پر مندرجہ ذیل قیاس قائم کیا جاسکتا ہے:۔ سنخاع اور ادنیٰ دماغی مراکز تطابقی کا آلہ ہیں۔ اس آلہ سے پیچانات مخی نصف کرہ جات کی طرف جاتے ہیں، اور یہ مخی نصف کرہ جات تصرف کا عضوی آلہ ہیں، اور یہ کہ یہ تصرف حصہ ہر می کے ذریعہ سے براہ راست حرکی مراکز کا ہوتا ہے۔ شکل ۱۱ میں ہم نے نظام اعصاب کی جو تصویر بنائی ہے، وہ اسی عقیدہ کے مطابق ہے شکل کے اوپر

سے سہرے پر مٹی نصف کرہ جات ہیں، جو باقی ماندہ نظام اعصاب سے ملیدہ ہیں، اور حصہ ہر مٹی شمع کے باقی حصہ سے الگ ہے۔ یہ خیال رکھنا چاہیے کہ یہ حصہ انسان میں نسبتاً زیادہ نمایاں ہوتا ہے، بندہ نہیں

[ب۔ درآئندہ اعصاب۔ د۔ برآئندہ عصب  
ج ج ج۔ ادنیٰ دانی مرکز اور مٹی نصف  
کرہ جات کے درمیان تعلقات پیدا کرنے والا  
حصہ ہے۔ دوسری طرف پ۔ وہ ریشے ہیں  
جن کے ذریعہ جہانات مٹی نصف کرہ جات سے  
حصہ ہر کے راستے ان حرکی مراکز میں پہنچیں  
جو دماغ کے نیچے شمع میں واقع ہیں۔]



شکل ۱۱

یہ کم حرکتی یافتہ ہوتا ہے، اور ہڈیوں میں اور بھی کم ترقی یافتہ، اور ادنیٰ درجے کے ریڑھ بار چاغوب میں تو پہچان بھی نہیں پڑتا۔ احتمال اس بات کا ہے، کہ ہر جہودت میں مٹی نصف کرہ جات، یعنی آلات تصرف، اور آلہ تطابق کے حرکی مراکز کے درمیان کوئی نہ کوئی حرکی راستہ ہوتا ہے۔

اب ہم مختصر اس بات پر غور کریں گے، کہ مشاہدہ اس قسم کی کہاں تک تائید کرتا ہے۔ مینڈلک مٹی نصف کرہ جات کے نکال لئے جانے کے بعد بھی زندہ رہ سکتا ہے، اور اس عمل جراحی کے بعد بہت دیر تک اس کو زندہ رکھا جاسکتا ہے۔ اس قسم کا مینڈلک تمام معمولی اور ضروری حرکات کو اسی طرح خوبی کے ساتھ کرتا ہے، جس طرح کہ ایک صحیح و سالم مینڈلک انجام دیتا ہے۔ مٹی نصف کرہ جات کی قطع و برید سے از خود پیدا ہونے والے تطابق کے آلہ میں کوئی اہم تغیر نہیں ہوتا، مگر اس مینڈلک کے منہ میں خوردلک رکھی جاتی ہے، تو وہ اس کو کھاتیا ہے

لکھ اگر کوئی کہی اس کے قریب ارٹتی ہے، تو اس کو پکار کر نکل بھی لیتا ہو  
 اگر اس کو پیٹھ کے بل اُلٹ دیا جائے تو تھوڑی سی خمٹنٹش کئے بعد  
 سیدھا ہوجاتا ہے۔ اگر اس کو پیچ کیا جائے تو رینگتا ہے، کودتا ہے اور  
 نمایاں رکاوٹوں سے بچتا ہے۔ اگر اس کو پانی میں چھوڑا جائے، تو یہ  
 نہایت تیزی کے ساتھ، اور بہت دیر تک، تیرتا ہے، اور تیرتا تیرتا  
 کسی لکڑی یا کنارے، پر آجاتا ہے۔ اگر اس کو لکڑی کے ایک تختہ پر  
 رکھا جائے، تو یہ اپنے مخصوص انداز سے میٹھ جاتا ہے، لیکن اگر وہ  
 تختہ اس طرح ہلا دیا جائے، کہ اس کا تعادل خراب ہو جائے، تو وہ  
 رینگ کر ایک محفوظ مقام پر پہنچ جاتا ہے۔ تختہ کو متواتر اور برابر  
 ہلاتے رہنے سے اس کو بہت دیر تک متحرک رکھا جاسکتا ہے۔ اگر  
 اس کے پہلوؤں پر ہلکی ضرب لگائی جاتی ہے، تو یہ ٹراتا ہے، اور  
 اس پیچ کا جواب نشین کی طرح بالکل صحیح دیتا ہے۔ مختصر یہ کہ ہر  
 لحاظ سے یہ مینڈک ایک جواب دہ اور خود کار مشین ہے، جس میں  
 تطابق کی نہایت معین اور صحیح قابلیت ہوتی ہے۔ لیکن حرکات کا  
 ارادی تصرف غائب ہو جاتا ہے یہ حیوان تجربے سے سیکھنے کے  
 بالکل ناقابل ہو جاتا ہے۔ اگر اس کو اکیلا چھوڑ دیا جائے تو، ایک  
 ہی مقام پر پڑے پڑے مر جائے گا۔

گرم خون والے حیوانات میں رخ کی قطع و برید کے اثرات  
 بہت شدید ہوتے ہیں، اور اس عمل جراحی کے بعد ان کو زیادہ دیر  
 تک زندہ رکھنا بھی بہت مشکل ہے۔ لیکن پرندوں میں اس عمل  
 جراحی کے بعد کچھ غنودگی کی سی کیفیت پیدا ہوتی ہے، بشرطیکہ  
 وہ رخ کے کاٹے جانے کے بعد زندہ و سلامت بچ جائیں۔ وہ  
 اپنی طبعی وضع اختیار کر لیتے ہیں، اور حرکت صرف اس وقت کرتے  
 ہیں، جب انہیں چھیرا جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے، کہ تھوڑی ہی دیر کے بعد  
 یہ غنودگی رفع ہو جائے، اور وہ پرندہ بے یقینی کے ساتھ ادھر ادھر

پھر ناشروع کر دے، بعینہ اس طرح جیسے کہ میزڈک پانی میں ڈالے جانے کے بعد تیز ناشروع کرتا ہے۔ ایک کبوتر جس کے مخی نصف کرہ جات نکال ڈالے گئے ہوں، رکادوں سے ہٹ کر چلتا ہے، لیکن ان رکادوں کی ماہیت و نوعیت میں تمیز نہیں کرتا۔ بے جان چیز جتنی، بلی، شکاری پرندہ، یا کوئی سم جس، سب اس کے لئے برابر ہوتے ہیں۔ وہ آوازوں کو، بحیثیت آوازوں کے، محسوس کر لیتا ہے، لیکن ان کو سمجھ نہیں سکتا۔ اس حالت میں سرفا مرغی کی طرف تو جہنیں کرتا اور مرغی اپنے بچوں کو چھوڑ دیتی ہے۔ لہذا انہیں جمہوری یہ مشاہدات ہمارے اس عقیدے کی تائید کرتے ہیں، کہ مخی نصف کرہ جات کے کاٹے جانے کے بعد تعلق کی قابلیت تو باقی رہتی ہے، لیکن ارادی تصرف کی قابلیت غائب ہو جاتی ہے۔ پھر دودھ پلانے والے جانوروں کے اس عمل جراحی کے بعد جو مشاہدات کئے گئے ہیں، ان سے بھی اس عقیدے کی تائید ہوتی ہے، کہ مخی نصف کرہ جات کے غائب ہو جانے سے ارادی تصرف تو غائب ہو جاتا ہے، لیکن تعلق علی حال باقی رہتا ہے۔ بالفاظ دیگر خود کاریت تو باقی رہتی ہے، لیکن شجرے سے سیکھنے کی قابلیت کا ایک حصہ بھی باقی نہیں رہتا۔

اب اگر مخی نصف کرہ جات کو تصرف کا عضوی آلہ سمجھتے ہیں، اور حصہ پیری کو وہ ذریعہ جس سے تعلق کے ادنیٰ مراکز میں تصرف ہوتا ہے، تو ہم کو بلا پسند یہ بھی تسلیم کر لینا چاہئے، کہ اس تمام آلے میں نازک تصرفات ہونے ہیں، اور یہ کہ یہ سہولتی ہوتے ہیں۔ زمانہ حال میں نہایت قابل تدرعضویاتی تحقیق مخی نصف کرہ جات میں حرکت کے مراکز تصرف کے مقامات دریافت کرنے کی غرض سے کی گئی ہے۔ انہیں اکثر حرکتی مراکز کہا جاتا ہے، لیکن ان کو مراکز تصرف کہنے سے ان کے اصلی وظیفہ کا پتا چلتا ہے یہ بھی قابل لحاظ ہے، کہ مناسب مراکز کے تہج سے صرف عقلی کشیدگیاں ہی پیدا نہیں ہوتیں، بلکہ یہی تہج متعلق حرکتی فعلیتوں کا بھی باعث ہوتا ہے۔

اور اس میں بھی شبہ نہیں ہو سکتا، کہ ہر ایک مرکز مختلف ریشوں، یا غالباً ایک ہی ریشے کے ذریعہ سے دو کام سرانجام دیتا ہے۔ اول فیلیٹوں کی حرکت، اور دوم ان فیلیٹوں کی روک تھام۔ یہ ایک مشکل عضویاتی مسئلہ ہے، کہ یہ دو کام کس طرح ہوئی ہے، اور خوش قسمتی سے ہم کو اس سے کوئی مسئلہ درپیش نہیں۔ اسی طرح مخی قشر کے مراکز کی جائے وقوع پر بحث کرنے کی بھی ہم کو ضرورت نہیں۔ یہ دماغی عضویات کا موضوع ہے، نہ کہ انبیات کا بلکہ ایک عضویاتی، بلکہ کہنا چاہئے، کہ تشریحی، مشاہدہ ایسا ہے، جیسا کہ تحقیق ہو جائے تو وہ انبیاتی نقطہ نظر سے بہت دلچسپ ہو گا۔ کہا جاتا ہے، کہ ایک نوزائیدہ بچے کے دماغ میں جو ریشے ادنیٰ دماغی مراکز سے مخی نصف کرہ جات کی طرف، اور تشر سے حصہ مریخی کی طرف، جاتے ہیں، وہ تو پہلے ہی سے بہت ترقی یافتہ ہوتے ہیں، لیکن تلافی ریشے کی یعنی وہ ریشے، جو مخی نصف کرہ جات کے مختلف مراکز کو باہم ملاتے ہیں، ترقی یافتہ نہیں ہوتے، بلکہ یہ اس میں اس وقت پیدا ہوئے ہیں، جب اس کا دماغ اپنے فرائض انجام دینے لگتا ہے، اور اس کے تمام وظائف ظاہر ہو جاتے ہیں یہ تشبیہی واقعہ اس انبیاتی عقیدے کے مطابق ہے، کہ تلازمہ خیالات انسانی ہوتا ہے، نہ کہ موردی۔

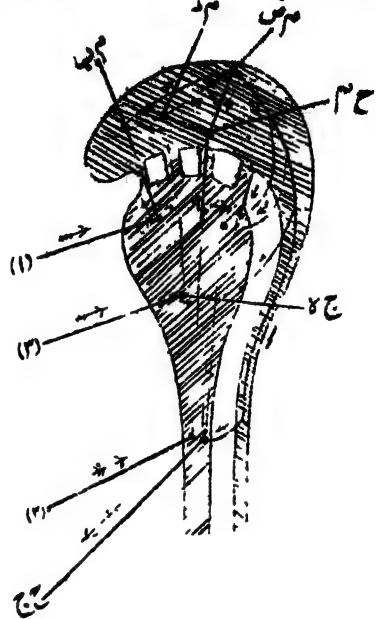
میں قیاس کو ہم نے یہاں اختیار کیا ہے، اس کے بموجب جوہر ان مخی نصف کرہ جات سے محروم ہے، وہ شخص ایک خود کار مشین ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ کیا اس غیر طبعی حالت میں بھی وہ ذی شعور کارکن ہوتا ہے؟ اس سوال کا جواب اس وقت تک بالکل قیاسی ہے اور غالباً کچھ اور مدت تک قیاسی ہی رہے گا۔ میں فرض کروں گا، کہ یہ عین ذی شعور خود کار مشین ہوتا ہے، اور اس قیاس کو اختیار کروں گا کہ شعور مخی نصف کرہ جات میں کسرانی اضطرابات کو مستلزم ہے۔ اس عقیدے کو اختیار کرنے کی



وجہ میرے نزدیک یہ ہے کہ شعور کی ادنیٰ غرض و غایت اور اس کا اصلی مقصد یہی تصرف ہے۔ ایک خالص اور محض خود کار مشین میں شعور ایک بے کار اور غیر ضروری ماحدہ کی منظر ہے۔ لیکن، جیسا کہ بعد میں کسی باب سے واضح ہو گا، میں اس بات کا سنا کر نہیں، کہ تمام عصبی مراکز کی فعالیت سے وہ چیز دھندلی اور دھم صورت میں پیدا ہوتی ہے، جس کو ہم شعور کہتے ہیں، لیکن میرا خیال ہے کہ یہ ہمارے نفسی لفظی کے اس حصے میں ہوتا ہے جس کو ہم نے زیر شعور کہا ہے، اور اس لئے یہ ہمارے عام شعور کے میدان کے حاشیہ سے بھی باہر ہوتا ہے۔ اسی بنا پر میں فرض کرتا ہوں کہ ہم میں اور اعلیٰ (ریڑھ دار) حیوانات میں شعور مخفی نصف کرہ جات کی فعالیت کو منظم ہے۔

اب ہم کو پھر مرغی کے اس چوزے کی طرف حود کرنا چاہئے، جو کم و بیش از خود کسی سفید بدنہ چیز پر ٹھونک مارتا ہے، لیکن اس کو ناخوشا پنا کر چند تجربوں کے بعد ٹھونک مارنے کی حرکی فعالیت کو روک لیتا ہے، اور پھر اس چیز کی طرف رخ نہیں کرتا۔ ہم اس تمام عمل کو ایک شکل میں ظاہر کرنے کی کوشش کریں گے، جس سے یہ تصرف پیدا ہوتا ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ محض ایک شکل ہے، اور اس سے زائد اور کچھ نہیں۔ لہذا اگر بادی النظر میں یہ لطف اور پیچیدہ معلوم ہو، تو پھر ہم کو یہ یاد کر لینا چاہئے، کہ اس میں منغلہ اور خامیوں کے ایک خامی کیا ہے، کہ یہ اس قدر سادہ ہے، کہ نعو ہو گئی ہے۔ پہلی شکل (شکل ۱۱) کی طرح اس شکل (شکل ۱۲) میں بھی مخفی نصف کرہ جات ادنیٰ و مافی مراکز سے علیحدہ دکھائے گئے ہیں، جو ان کے نیچے واقع ہیں۔ اسی طرح حصہ ہر می بھی باقی ماندہ نظام اعصاب سے علیحدہ دکھایا گیا ہے۔ یہ شکل اس تئیس پر زور دینے کی غرض سے بنائی گئی ہے، کہ تصرف کا آلہ از خود پیدا

ہونے والے تطابق کے آئے سے ملحدہ ہے۔ اس تمام عمل میں سب سے پہلے تو ایک بصری ہیج وصول ہوتا ہے۔ اس سے ایک درآئندہ ہیجان



[۱۔ بصری ہیج ۲۔ ٹھونگ مار کے کو بیچ۔

۳۔ ذوقی ہیج۔ ج ۲۔ حرکی جواب مہم۔

بصری مرکز م ذ۔ ذوقی مرکز ح م۔ حرکی

شعور کا مرکز م ض۔ تصرف کا مرکز۔

ج ۴۔ حصہ ہری۔ مرکز تصرف کے ہیانات

حصہ ہری کے ذریعہ نیچے کی طرف آتے ہیں

تطابق پیدا کرنے والے مراکز کی طرف جاتے ہیں

یا حرکی جواب کے شعاعی مرکز کی طرف زیادہ ہوں

کی طرف ۱۲

پیدا ہونا ہے جو ٹھونگ مارنے کی فعلیت کے تطابق کو پیدا کرنے والے مرکز میں فعلیت پیدا کرتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس فعل کے برآئین ہیانات شعاع کے اس حصے سے خارج ہوتے ہیں جس کو شکل میں نیچے کی طرف دکھایا گیا ہے۔ یہ تو اس ہیج کا ادلی نتیجہ ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ایک ثانوی نتیجہ بھی ہوتا ہے۔ یہ ہیجان صرف تطابق پیدا کرنے والے آلات ہی کو متحرک نہیں کرتا، بلکہ غالباً ان ریشوں کے ذریعہ جن کو بصری اشعار کہتے ہیں اچھی نصف کرہ جات کے بصری مراکز (م ب) میں بھی فعلیت پیدا

کہتا ہے۔ یہ سب تو بصری تیج کے نتائج ہیں۔ اب ٹھونگ مارنے کا منسل  
 صادر ہوتا ہے۔ لیکن اس فعلیت سے چند درآئندہ ویشے مستہیج ہوتے ہیں۔  
 اس سے وہ چیز پیدا ہوتی ہے جس کو شکل میں ”ٹھونگ مارنے کا بیج“ کہا  
 گیا ہے۔ اس تیج سے جو بیانات پیدا ہوتے ہیں، ان سے بھی غالباً  
 وہ نتائج حاصل ہوتے ہیں۔ اول تو یہ از خود پیدا ہونے والے تطابق کے مراکز پر  
 براہ راست اثر کرتے ہیں، اور دوم یہ محمی مراکز میں فعلیت کا باعث  
 ہوتے ہیں۔ یہ مراکز حرکی شعور یا ٹھونگ مارنے کے فعل شعور کے ساتھ  
 متعلق ہوتے ہیں۔ اب غلبہ یہ ہے، کہ نصف کرجات میں پہلے ہی  
 سے حرکی شعور کے مراکز اور اس خاص فعلیت کے مراکز تصرف میں سوروی  
 اور منتقل روابط موجود ہوتے ہیں۔ لہذا مراکز تصرف میں فعلیت سر ہوتی ہے اور  
 یہ حصہ ہماری کئی ذریعے سے، یا تو اس فعلیت کو جاری اور باقی رکھتی ہے، یا  
 اس کو روک بیٹتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اس تمام عمل میں محمی نصف  
 کرجات کے تین مراکز یکے بعد دیگرے مستہیج ہوتے ہیں، یعنی بصری مراکز (ب)  
 حرکی مراکز (ح) اور مراکز تصرف (پہاں) کو لازم سے استمداد کرنا چاہئے، جو نفسانی ثبیت سے  
 بالکل غیر مشتبہ ہے۔ اس سے ہمارا یہ مطلب ہے، کہ جو احوال شعور (ب) م  
 اور مراکز تصرف (اگر ان کا کوئی وجود ہے) کی فعلیت کو متلزم ہیں، وہ بعد  
 میں اسی ترتیب سے ہمارے ذہن میں آتے ہیں، جن میں کہ وہ پہلے واقع  
 ہوئے تھے۔ اس کو ہم اپنی شکل میں آن خطوط سے ظاہر کرتے ہیں جو م (ب)  
 ح م اور مراکز تصرف کو باہم ملاتے ہیں۔

لیکن زیر بحث مثال میں ٹھونگ مارنے کے فعل سے وہ چوزہ ایک  
 بدندہ اور کردی چیز کو اپنے منہ میں لیتا ہے یعنی یہ کہ بصری تیج اور ٹھونگ  
 مارنے کے تیج کے خود آئندہ ایک ذوقی تیج ہوتا ہے۔ اس نئے تیج سے  
 بھی دو بیانات پیدا ہوتے ہیں، جو پہلے تو براہ راست از خود پیدا ہونے والے  
 تطابق کے آئے پر اثر کرتے ہیں، اور انہیں کی وجہ سے محمی نصف کرجات  
 کے ذائقہ کے احساسی مراکز (د) میں فعلیت پیدا ہوتی ہے۔ ان کا تسلسل

و تعاقب اس قدر تیز ہوتا ہے، کہ نصفت کرہ جات کے یہ چاروں مراکز یعنی بھری مراکز ذوقی مراکز حرکتی مراکز، اور مراکز تصرف، کا کسرانی اضطراب غالباً ایک ہی وقت میں پیدا ہوتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ یہ سب ایک دوسرے کے ساتھ متولعب ہو جائے ہیں مگر ذکی فعلیت کے ساتھ جو شعور ہوتا ہے، وہ ناخوشگوار اور تکلیف دہ ہوتا ہے۔ لہذا مڈکا اثر مرکز تصرف بہ نقیضاً اتفاقی ہو گا۔ اگر ہم یہ فرض بھی کر لیں کہ مرکز تصرف پر م ب اور ح م کے اثرات کچھ از دیادی ہوتے ہیں، تب بھی م کا شدیدہ قوی اتفاقی اثر غالب آتا ہے، اور وہ فعلیت ترک جاتی ہے۔

مختصر یہ کہ یہ وہ طریقہ ہے، جس سے از خود پیدا ہونے والے قطابوں کے آگے کو شایلہ تذبذب کیا جاتا ہے۔ لیکن اس طرح کی تمام اسکیموں کو محض تفکیر ہی سمجھنا چاہیے، اور ان کو بہت اہمیت نہ دینی چاہیے۔ ان کی جو کچھ اہمیت ہے، وہ صرف اس قدر کہ ان سے اس طریقے کی قسم کا علم ہوتا ہے جس سے علم تشریح الاجرام کی رو سے یا عضویاتی لمور پر، یہ تصرف ممکن ہو جاتا ہے۔ لیکن اس میں بھی شبہ نہیں، کہ اس میں کوئی ایسی چیز نہیں جو علم تشریح اجسام عضویات، یا نفسیات، کے معلومہ واقعات کے منافی ہو۔ میرا خیال ہے، کہ جب حکیم کو ہم نے یہاں بیان کیا ہے، اس کا بھی یہی حال ہے۔

فعل اضطرابی کی اصطلاح کو صرف اس فعل تک محدود رکھنا ہی بہتر ہو گا جو از خود پیدا ہونے والے قطابوں کے آگے، اور صرف اسی آلہ کے ذریعے سے صادر ہوتا ہے۔ چنانچہ ٹھونگ مارنے کا یہ عمل، جو بھری میج کا نتیجہ ہوتا ہے، انہیں معنوں میں ایک ادنیٰ فعل اضطرابی ہے۔ مجھے نجومی علم ہے، کہ بعض ممتاز ماہرین عضویاتی نفسیات کا خیال ہے، کہ یہ بھی فعلیت اضطرابی فعل کے ساتھ مشترک النوعیت ہے، یہ کہ اس کو فعل اضطرابی کی صودت میں تحول کیا جاسکتا ہے۔ اب اگر ہر اس فعل کو فعل اضطرابی کہا جائے، جس میں ایک عضوی دور شامل ہے، تو ان کا یہ خیال بالکل صحیح اور مقبول ہے، لیکن

جس عقیدہ کی میں یہاں دکالت کر رہا ہوں، اس کے مطابق نسل اضطرابی کی اصطلاح کو صرف اس چیز کے ساتھ مخصوص کرنا بہتر ہے، جس کو عیوانی خود کاریت سے تعلق ہے اس طرح تصرف کے اس اور اعلیٰ عمل کے وہ بیان امتیاز و فرق نہ پایا ہو جائیگا۔ لیکن احتمال اس بات کا ہے، کہ تصرف سے قطعاً تعلق پیدا کرنے والے آلے کے خود کار اور تصرفی جراثیمات میں تغیرات ہو جاتے ہیں، اور ان میں نئی خصوصیات پیدا ہو جاتی ہیں تصرف میں غالباً ہمیشہ دہر اور مثال ہوتا ہے۔ اولیٰ اضطرابی دور اور دوم اعلیٰ دور تصرف۔ جب فرد کی مدت عمر، اور خصوصاً اوّل عمر میں دور تصرف اعلیٰ اور دوم اضطرابی دور کی مدت کرتا ہے، اور اگر اس کو تقویت پہنچاتا ہے، یا کم از کم اس کی فعلیت کو یکساں طور پر جاری رکھتا ہے، تو یہ اضطرابی دور اور زیادہ مستقل ہو جاتا ہے۔ جب اس کو روک دیا جاتا ہے، تو استعمال نہ ہونے کی وجہ سے، یہ کیفیت اضطراب کے، غائب ہو جاتا ہے جب یہ متغیر کر دیا جاتا ہے، یعنی جب فعلیت کے بعض عناصر کو تقویت پہنچائی جاتی ہے، بعض روک دئے جاتے ہیں، تو یہ اسی متغیر صورت میں باقی رہتا ہے۔ اس کے بعد تصرف رفع کیا جاسکتا ہے، اور قطعی آلہ اسی متغیر صورت میں اپنی فعلیت کو جاری رکھتا ہے۔ ہماری عادات اسی طرح قائم ہوتی ہیں اور اسی طریقے سے فعلیتوں کی وہ جماعت پیدا ہوتی ہے، جس کو حیوانی اضطرابی افعال کہتے ہیں۔ یہ عادات اپنی اسی مقصدی نوعیت کو باقی رکھتی ہیں، جو تصرف کا نتیجہ ہے۔ اور اسی تصرف میں ان کی شکل ہوتی ہے۔ اب فرض کرو کہ ایک کبوتر ہے جس میں یہ عادات قائم ہو چکی ہیں۔ اگر اس کبوتر کے نئی نصف کرہ حیات نکال لئے جائیں، تب بھی خود کار آلہ پرانے کے تعلیمی اثرات تو باقی رہیں گے، اگرچہ یہ خود خارج ہو چکا ہے۔ لہذا اس ناقص پرندے میں بھی عادات کی فردیت ایک حد تک باقی رہ سکتی ہے۔ ذاتی طور پر کتاب کی ہوئی عادت کے باقیات سے کسی طرح بھی اس عقیدہ کی تردید یا تنقیح نہیں ہوتی، کہ نئی نصف کرہ حیات ہی تصرف کے

واحد مرکز ہیں، اور یہی شعور کا آلہ ہیں۔ اس کی تردید صرف اس شہادت سے ہو سکتی ہے جس سے معلوم ہو کہ حیوانات بھی نصف کرہ جات سے محروم کئے جانے کے بعد بھی تجربہ سے مستفید ہوتے ہیں، اور یہ کہ اب بھی ان کی تربیت کی جاسکتی ہے۔ اب اگر ہم مریض کی حالت کی اصلاح سے قطع نظر کر لیں جو عمل جراحی سے تدریجی افاتہ کا نتیجہ ہوتی ہے، تو اس قسم کی شہادت اس وقت تک غیر ممکن اصول ہے۔

اب ہم مذکورہ بالا اسکیم کے بعض نفسیاتی پہلوؤں کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ جو احوال شعور میں اب محسوس، اور ام ذمہ مرکز کی فعلیت کے ساتھ ہوتے ہیں، وہ وہ پہلوئے کھتے ہیں۔ اول یہ ماحول کے ان واقعات و حادثات کی علامت ہیں، جو درآئندہ اعصاب کی وساطت سے جسم پر اثر کرتے ہیں۔ ان کے اس پہلو پر تو ہم ارتقائات کے ضمن میں غور کر چکے ہیں۔ دوم۔ ان کے ساتھ خوشگوار یا ناگوار، کی کیفیت بھی ہوتی ہے۔ وحشی اقوام اور ادنیٰ اجسام میں تصرف ان احساسی مرکز میں خوشگوار یا ناگوار کیفیت کے غلبہ سے متعین ہوتا ہے، جو لکھ صرف کے مرکز پر عمل کر رہے ہیں۔ لیکن انسان ایک ذہنی فکر ہستی ہے، جو کردار کے نصب العین قائم کرتی ہے۔ اس کے لئے یہ بیان بہت ابتدائی اور خام ہے۔ پھر تجربہ بھی اس کی تائید نہیں کرتا۔ اس بیان کو انسان پر اس طرح قابل اطلاق بنایا جاسکتا ہے، کہ خوشگوار۔ اور ناگوار کی اصطلاحات بہت وسیع معنوں میں استعمال کی جائیں۔ لیکن بد قسمتی سے یہ استعمال کتنی غلط نہیں ہوتا۔ ہم اس بحث کو بھی کسی زندہ باب تک ملتوی کرتے ہیں۔ یہاں مذکورہ بالا بیان کو عام کر دینا ہی کافی ہے۔ یعنی یہ کہ ہم کہیں کہ تصرف کی نوعیت ان احساسی مرکز کی جذبی کیفیت سے متعین ہوتی ہے جو لکھ کو مرکز تصرف پر اثر کرتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے، کہ کیا شعور کا، مذکورہ بالا وہ پہلوؤں کے علاوہ کوئی اور پہلو بھی ہے؟ وہ مذکورہ بالا پہلو یہ ہیں:۔ (۱) یہ علامت ہے، ان واقعات و حادثات کی، جو درآئندہ اعصاب پر اثر کرتے ہیں، اور (۲) وہ

پہلو جس کو لازمی جذبہ کی کیفیت کہہ سکتے ہیں۔ کیا شعور کے ان تمام عناصر کے احصا سے، جو ان دونوں مقولات کے تحت آجاتے ہیں، ہم نے شعور کے مخفی کے تمام شمولات کو بیان کر دیا ہے؟ نفیات کے مختلف مذاہب ان سوالات کے مختلف جوابات دیتے ہیں۔ چنانچہ ایک مذہب کے مطابق احساسی اور حسی عناصر کے علاوہ شعور کا ایک تفسیر اور بالکل الگ پہلو بھی ہے۔ اس تفسیر سے پہلو کو وہ ارادہ کہتے ہیں۔ دوسرے مذہب کا دعویٰ ہے کہ ابتدائی ارادی عناصر کا کوئی وجود نہیں۔ ان کے نزدیک جو مظاہر ارادے کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں، ان کو آسانی سے احساسی عناصر کی تحویل کیا جاسکتا ہے، جن کے ساتھ حیثیت حسی بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ ہمارے ہی زمانے میں دعویٰ کیا گیا ہے، کہ جس چیز کو ہم ارادہ کہتے ہیں، وہ دراصل کچھ نہیں سوائے اس کے کہ ہم جس حرکت کو کرنا چاہتے ہیں، اس کی ایک ذہنی تصویر قائم کرتے ہیں، اور اس کے بعد اس حرکت کو کر ڈالتے ہیں۔ ارادے کے وجود کا قائل اس کا جواب دیتا ہے، کہ اگرچہ ارادے کا یہ بیان اپنی حد تک صحیح ہے، لیکن یہ نہایت خاموشی سے، اور بقیہ اطلاق کئے، ارادی عنصر کو نظر انداز کر جاتا ہے۔ وہ اس بیان کی عدم مناسبت کو محسوس فعل کے عدم صدر سے ثابت کرے گا، اور کہے گا کہ وہ خود اپنے تجربے میں ایک ایسی چیز پاتا ہے، جو احساسی عناصر اور حسی عناصر سے بالکل مختلف ہے۔ یعنی یہ کہ اس کو تصرف کا شعور ہوتا ہے جس کی نوعیت اس فعلیت کو پر روز کرنے یا روکنے کے مطابق ہوتی ہے ان دونوں مذاہب میں فیصلہ کئے بغیر، میں اس واقعے کی طرف توجہ دلاؤں گا، کہ اگر ابتدائی ارادی عناصر کا وجود ہے، یعنی اگر ارادہ براہ راست تجربہ میں آسکتا ہے، اور اگر یہ تفکر کا مکتف مال نہیں ہے، تو یہ ہماری سکیم کے مطابق تجربہ ہو گا اس بات کا کہ خود ہو کر تصرف کی فعلیت کے ساتھ ساتھ شعور کی ایک خاص صورت پائی جاتی ہے۔

یہ سب محض ایک قیاس ہے، جو ہم نے پیش کیا ہے۔ اس کے

مالہ و مالیدہ کے احتمالات کے متعلق کسی رائے کا اظہار کئے بغیر ہم تصرف کی خصوصیات اور نفسیات کو زیادہ وضاحت کے ساتھ اور زیادہ معین طور پر ایک دوسرے کے ساتھ لانے کی کوشش کرینگے۔ بعضی ایسا خیانت سے مراکز تصرف کی کسی وقت کی نفییت معین ہوتی ہے۔ ان خیانات سے جو محلی نصف کردہ جات کے مختلف مراکز سے ان میں داخل ہوتے ہیں، اور محلی نصف کردہ جات کے مراکز کے کسرانی اضطرابات کسی ایک ہیج کا نیچہ ہوتے ہیں۔ ان خیانتی حیثیت سے یہ کسرانی اضطرابات وہ احساسی اور حالی عناصر ہیں، جو ان احوال شعور بنتے ہیں۔ یا یہ احساسی اور بنیادی عناصر ان کسرانی اضطرابات کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ اب فرض کرو کہ شعور کسی اہم جسمانی فعلیت کے نزدیک تصرف میں مصروف ہے۔ اس چنانچہ کسی لمحہ شعور میں شعور کا مجموعی شمول اس لمحہ کے تجربی ”مجھ“ کو مرکب کرتا ہے، اس لئے یہ ظاہر ہے، کہ یہ تجربی ”میں“ زیر بحث فعلیت کو زیر تصرف لاتا ہے۔ فوری افعال کے ساتھ اگر شعور ہوتا بھی ہے، تو اس شعور کی حقیقت محض نماشائی کی ہوتی ہے۔ لیکن جن افعال ہیں کہ تصرف پر چھ ہے، ان میں شعور کی حیثیت محض نماشائی کی نہیں ہوتی، بلکہ یہ ان افعال کی رہنمائی کرتا ہے۔ اب شعور آزاد ہے، کہ وہ اپنے ذاتی قوانین کے مطابق رہنمائی کرے، سوائے ان حالات کے جہاں خارجی پابندیاں اور مجبوریات مانع آتی ہیں۔ جبر و اختیار کی بحث اچس کو ہم یہاں چھیڑ نہیں سکتے، اس تمام انتشار اکثر اسی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، کہ ہم آزادی کی دو مختلف صورتوں میں امتیاز نہیں کرتے، آزادی کی ایک صورت تو یہ ہے، کہ ہر فرد اپنی فعلیت میں اپنی فطرت کے قوانین کے مطابق تصرف کرنے میں آزاد ہے۔ دوسری صورت میں تو انہیں کے حدود سے تنجا ویز کرنے کی مفروضہ آزادی ہے۔ لیکن ہمارے لئے قابل غور صرف یہ بات ہے، کہ ان خیانتی حیثیت سے جسمانی فعلیتوں کا حرکی تصرف اس مختلف حالت شعور کا کام ہے، جس کو ہم تجربی ”مجھ“



کہتے ہیں، ادنیٰ ہی ”مجھ“ اس تصرف کو معین کرتی ہے۔  
 تصرف کا ایک ادنیٰ پہلو ہے، جو نفسیات کے لئے بہت اہم ہے۔  
 اب ہم اسی کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ اس کو ہم نہایت خوبی کے ساتھ  
 اس سوال سے متعارف کرا سکتے ہیں، کہ توجہ میں کس حد تک تصرف ممکن  
 ہے؟ توجہ کی ماہیت اس طرح بیان کی جاسکتی ہے، کہ کسی چیز کو شعور  
 کے مرکز میں لانے، اور اس کو وہاں قائم رکھنے کا نام توجہ ہے۔ مسیح اللہ  
 اقسام کے باب میں ہم کافی فیصل کے ساتھ اس طریقے پر بحث کر چکے  
 ہیں، جس سے اقسامیات اور خیالات مرکز میں لائے جاتے ہیں۔  
 اب اقسامیات کو شعور کے مرکز میں لانے، اور ان کو وہاں قائم رکھنے  
 کے لئے توجہ بہت سے عضلات کے انقباض کی ضرورت ہوتی ہے، اور یہ  
 بلاشبہ انہیں معنوں میں صحت کے ساتھ معین طور پر قابو کئے جاسکتے ہیں،  
 جن میں کہ ہم نے اس اصطلاح کو اب تک استعمال کیا ہے۔ فرض کرو،  
 کہ ہم ایک بصری میدان میں سے ایک مسجد کے مینار کو اس طرح مرکز  
 میں لاتے ہیں۔ یہاں اگرچہ تفصیل انقباض ادنیٰ مرکز کا نتیجہ ہوتی ہیں،  
 تاہم اس خاص چیز پر انھوں کو جانا، اور اس طرح اس کو مرکزی بنانا  
 شعوری معنی تصرف کا کام ہے۔ اب فرض کرو، کہ بعد میں ہم کسی وقت  
 آرام کر رہے ہیں، لیکن ہمارے پاس ایک تلامذہ کی وجہ سے اس مینار کی تصویر  
 یا اس کا خیال، مرکز میں آتا ہے۔ اب ہم اس کو مرکز میں قائم رکھتے ہیں  
 کس حد تک کامیاب ہو سکتے ہیں، اور اس صورت میں تصرف کس  
 طرح کام کرتا ہے؟ میرے نزدیک یہ ایک عام تجربہ ہے، کہ ہم اس کو  
 بصورت خیال مرکز میں اس آسانی سے قائم نہیں رکھ سکتے، جس قدر  
 آسانی سے اس کو بصورت اقسام رکھ سکتے ہیں۔ یہ ناممکن نہیں کہ جس  
 وقت کوئی خیال مرکز میں ہو، اس وقت اس مرکز تصرف میں تحت  
 غالب فیصلیت پیدا ہو جائے، جس کی وجہ سے یہ بصورت اقسام شعور کے  
 مرکز میں آتا ہے، اور اس طرح مناسب حرکی انقباضات فی الواقع پیدا

ہو جائیں، اور ان انضباط کی وجہ سے انھیں اس طرح بن جائیں گے گویا وہ فی الواقع کسی چیز کو دیکھ رہی ہیں لیکن موجودہ بحث کے لئے ہم ان باتوں کو نظر انداز کر بیٹھے، تاکہ اہلی سوال صاف طور پر ہمارے سامنے آجائے۔ اصل سوال یہ ہے، کہ کیا محی نصف کردہ جات، جو ادنیٰ خود کار مرکز میں تصرف کرتے ہیں، خود اپنی فعلیت میں بھی تصرف کر سکتے ہیں؟ یا بالفاظ دیگر کیا وہ خود اپنے احساسی مرکز میں تصرف کے خیالات کے سیلان کو مستغیر یا اس سیلان کی رہنمائی کر سکتے ہیں؟

ان سوالات کا جواب دینے کی کوشش سے قبل ان معنوں کو سمجھنی ذہن نشین کر لینا چاہئے، جن میں ہم نے تصرف کی اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔ شروع سے اب تک ہم حرکی تصرف، یا از خود پیدا ہونے والی فعلیت کے آلہ کے تصرف پر غور کرتے رہے ہیں۔ اور ہم نے اتنی دیکھا ہے، کہ ارتسامات کی طرف توجہ کرنے میں بھی تصرف ان حرکی آلات کا ہوتا ہے، جن کی وجہ سے وہ ارتسام شعور کے مرکز میں آتا ہے۔ لیکن جب ہم سوال کرتے ہیں، کہ ہم اپنے خیالات کے سیلان کو قابو میں لاسکتے ہیں؟ تو ظاہر ہے، کہ ہم بلا واسطہ حرکی تصرف کا ذکر نہیں کرتے۔ خیالات کے حرکی تصرف کا واحد ممکن طریقہ یہ ہے، کہ ہم محی نصف کردہ جات کے احساسی مرکز کی دعائی رسد کا بندوبست کریں، اور کچھ بعید نہیں، کہ ہم اس میں کامیاب ہو جائیں۔ ہر شخص جانتا ہے، کہ مختلف آلات، یا اجزاء، آلات، یہ میں خون کی رسد کا نہایت نفاست کے ساتھ، از خود پیدا ہونے والے نظامی کے آلہ کی وسالت سے، بندوبست ہوتا ہے۔ یہ بھی سب کو معلوم ہے، کہ کسی آلہ میں خون کی مقدار میں اضافہ سے اس آلہ کی وطنی فعلیت طبعی اور فطری حدود کے اندر اندر قوی و شدید ہو جاتی ہے۔ اور اگرچہ اکثر خاص اور بدیہی

کا انتظام، اصولاً شعوری تصرف سے بالکل باہر ہوتا ہے۔ تاہم عضویاتی نقطہ نظر سے منظور کیا جاسکتا ہے، کو مخفی تشریں بعض مراکز تصرف ایسے ہوتے ہیں، جو نصف کرہ جات کے احساسی مراکز میں خون کی رسد کا انتظام کرتے ہیں اور اس انتظام سے ان مراکز کی فعالیت قوی ہو جاتی ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ جو خیالات ان مراکز کی فعالیت سے پیدا ہو رہے ہیں، وہ زیادہ واضح اور پائدار ہو جائینگے۔ لیکن اب تک کوئی ایسی شہادت ہم نہیں دیکھی، جس سے اس عقیدہ کی تائید ہوتی ہو۔

سوال دیا کا دوسرا ہی باقی رہتا ہے، کہ کیا نصف کرہ جات خود اپنے احساسی مراکز کی فعالیت کو تصرف لاسکتے ہیں؟ اس سوال پر نفسی نقطہ نظر سے غور کرنا شاید بہتر ہوگا۔ لیکن اس طرح غور کرنے میں ہم کو یہ یاد رکھنا چاہیے، کہ احوال شعور کس طرح معین ہوتے ہیں۔ ہم تین متعاقب لمحات میں احوال شعور کو اس طرح ظاہر کرتے ہیں۔

۳	۲	۱
د	ج	ا
ج	ب	ب
م	د	ج

اب فرض کر دو کہ شعور کی لہر کے پیلے لمحوں کے شعول کو ہم **ا** **ب** **ج** وغیرہ سے ظاہر کرتے ہیں، تو یہی اس لمحوں کے ”مجھ“ کو ظاہر کریگا۔ لیکن پہلے لمحوں کا **ا** **ب** **ج** وغیرہ دوسرے لمحوں کے **ج** **د** وغیرہ **د** **ا** **ن** شرائط کے ماتحت، جن کو ہم پہلے کسی باب بیان کر آئی ہیں،



کی وجہ سے اس کی اطلاقی کمی یا زیادتی میں امتیاز کرنا پڑتا ہے، اور یہ کام کچھ آسان نہیں۔ لیکن اس بات کو اپنی طرح ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ احساسی مراکز کے زیر بحث تصرف کی غیر موجودگی میں انعطاف، یا انحراف توہ تمام تر موقوف ہو گا اُن حصوں کے حرکتی تصرف پر جن کے ذریعہ سے ارتسامات وصول ہوتے ہیں ہم خیالات کے تسلسل پر کسی قسم کا کوئی قابو نہیں پاسکتے۔ محض مشاہدہ سے اس بات کا فیصلہ بہت دشوار ہے، کہ اُن مراکز پر اس قسم کا کوئی قابو ہے کہ نہیں، جو احساسی ارتسامات پیدا کرتے ہیں ابھی ٹھوڑے ہی دونوں کا واقعہ ہے، کہ مجھے کو اتفاق سے ایک ایسے مقام پر کسی کا انتظار کرنا پڑا جہاں میرے دو ایک اور بایں طرف تقریباً مساوی فاصلہ پر مینڈیج رہے تھے۔ اس مدت انتظار میں نے اپنی قابلیت توہ پر کچھ تجربات کئے تھے کچھ کو بہت ہی جلدی معلوم ہو گیا، کہ میں ان دونوں میں سے صرف ایک کی طرف توہ کر سکتا ہوں، اور جب ایک طرف توہ کرتا ہوں، تو دوسرا میری توہ سے بالکل خارج ہو جاتا ہے۔ پھر یہ کہ میں اُن کو لاکر مجھوں مرکب بنا سکتا ہوں جب میری توہ کسی ایک کی طرف ہوتی تھی، تو دوسرے کی آواز سے مجھے کوئی تکلیف نہ ہوتی تھی۔ لیکن جب میں دونوں کی طرف بوقت واحد توہ کرتا تھا، تو نتیجہ بہت تکلیف دہ نکلتا تھا۔ میں کہوں گا کہ دونوں مینڈوں کی طرف بوقت واحد توہ کرنے میں میں ان دونوں میں سے کسی کو منتخب کر لیتا تھا۔ لیکن اس انتخاب کے بعد اس کو مرکز میں باقی رکھنا نسبتاً آسان تھا۔ میں سمجھتا ہوں کہ ایک مشتاق مغنی کچھ گاتے وقت کسی ایک نثر کا انتخاب کرے، اس کو مرکز میں لاسکتا ہے، اس طرح کہ باقی کی نثریں اس منتخب نثر کا لازمہ بن جائیں۔ اب سوال یہ ہے، کہ یہ انتخاب کس طرح ہوتا ہے وہاں یہ معلوم کرنا مشکل ہے، کہ سماعت میں جو حصے کام کرتے ہیں، ان کا حرکتی تصرف کس طرح دو مختلف سروں میں سے ایک کو بہ حیثیت اس کے منتخب کرتا ہے، کہ یہ شعور میں غالب ہے۔

یہ کہنے کی تو ضرورت ہی نہیں، کہ عام خیال یہ ہے، کہ تو صبر میں  
 جیہات وصول کرنے والے آلات کے حرکی تصرف کے علاوہ کچھ اور بھی  
 جوتا ہے۔ یہ خیال ایک وسیع ذاتی مشاہدے پر مبنی ہے، اگرچہ یہ مشاہدہ ہر  
 صورت میں بہت گہرا نہیں ہوتا۔ اس خیال کو ہم بالکل فطری انداز میں  
 کر سکتے۔ اس کے علاوہ اکثر افراد اس قسم کے ہیں، جن کا عقیدہ ہے کہ  
 وہ اپنی حیات، اور جسمانی اور روحانی الم کی حسیت کو زیر تصرف لاسکتے ہیں  
 اور یہ کہ کوشش و تمرین سے یہ تصرف بہتر کیا جاسکتا ہے۔ اب اگر مخفی نصرت  
 کرہ جات میں ایسے مراکز تصرف موجود نہیں، جو از و یاد، یا امتناع پیدا  
 کرتے ہیں تو سمجھ میں نہیں آتا، کہ مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں تصرف  
 کس طرح ہوتا ہے۔

زیادہ احساس اور فقدان احساس ہنایطیقت کے عام ترین تماشے  
 ہیں۔ بعض صورتوں میں ہنایطیقتی تسلیح سے حواس میں غیر معمولی تیزی پیدا  
 ہو جاتی ہے، اور بعض حالات میں یہ غیر معمولی طور پر کند ہو جاتی ہے۔  
 اسی طرح ہنایطیقتی تسلیح سے پیدا ہونے والے ادھام میں بعض مراکز میں  
 داخلی تسلیح کی وجہ سے اس قدر غیر معمولی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے کہ اس  
 تسلیح سے پیدا ہونے والی تصاویر و تشالوات ارتسامات کی وضاحت  
 و ثبات اختیار کر لیتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ حالت ہنایطیقتی کے یہ منظر ہر  
 کچھ تو مراکز تصرف پر اس اثر سے پیدا ہوتے ہوئے ہوں، جن کی اس  
 وقت تک توجیہ نہیں ہوئی، اور جو مخفی مراکز احساسی تجربہ میں کام کرتے ہیں  
 ان کی فعلیت میں شدت، یا امتناع پیدا کرنا ان مراکز تصرف کا وظیفہ  
 ہو۔

۱۔ Hyperaesthesia

۲۔ Anaesthesia

۳۔ Hallucinations

اب ہم کو خود کاکیت اور تصرف کے متعلق ان تمام نتائج کو جن تک ہم پہنچے ہیں، اور ان تمام قیاسات کو جو ہم نے قائم کئے ہیں، بالاجمال بیان کر دینا چاہیے۔ خود کاکیتوں، اور اختیاری فعل میں جو فرق میں نے بیان کیا ہے، وہ بہت واضح ہے جو یکدم کہ میں نے پیش کی ہے اس کے مطابق خود کاکیتوں میں دو آئندہ ہیچانات، قطبوں پیدا کرنے والے مراکز، اور برآئندہ ہیچانات شامل ہو گئے ہیں۔ ان فعلیتوں کے صدور میں ہمارا جسم ایک خود کاکیت بن جاتا ہے۔ یہاں تک تمام عمل حیاتیاتی ہے۔ حرکی فعلیتوں کے تصرف میں ہمیشہ ایک عرووی خط شامل ہوتا ہے جس کے دوران میں بعض مراکز پیدا ہوئے ہیں، جن کو مراکز تصرف کہتے ہیں۔ خود کاکیت کے ادنیٰ تطابقی مراکز کی فعلیت میں قوت یا ضعف کا پیدا کرنا ان مراکز کا کام ہے۔ ان ہی مراکز تصرف کے ساتھ وہ احساسی مراکز متولد ہوتے ہیں، جن کی کیفی فعلیت شعوری یا شعور کو مستلزم ہوتی ہے۔ یہ احساسی مراکز اس عرووی خط پر اس طرح واقع ہوتے ہیں کہ یہ مراکز تصرف کی ازدیادی یا اقلیتی، فعلیت کی نوعیت کو اس جذبی کیفیت کے مطابق معین کرتے ہیں، جو خود ان کی اپنی فعلیت کا لازمہ ہوتی ہے۔ اعلیٰ ریڑھ دار جانوروں میں احساسی مراکز اور مراکز تصرف، دماغ کے محی نصف کرہ جات میں ہوتے ہیں۔ اس حد تک تو تصرف خالصہ حرکی ہوتا ہے اور اسی حد تک دماغ اور مرکزی نظام اعصاب کی تشریح اور عضویات میں بہت سی باتیں ہیں، جو ہمارے اس قیاس کی تائید کرتی ہیں بعض ماہرین نے ایک اور امکان کی طرف اشارہ کیا ہے جس کو اگرچہ اس وقت محی تشریح اور عضویات کی تائید حاصل نہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی، جہاں تک مجھے علم ہے، تشریح و عضویات اس کی تردید بھی نہیں کرتے۔ وہ امکان یہ ہے، کہ بعض محی مراکز اس قسم کے موجود ہیں، جو احساسی مراکز

کی فعلیت کو زیر تصرف لاتے ہیں اس قیاس کی بنا خلاصۂ نفسیاتی ہے۔ دوی  
یہ ہے، کہ اگر مٹی فعلیت، اور اس کے ذہنی مستزادات، کا تصرف حیثیتی ہے  
یعنی اگر مہجرات وصول کرنے والے اجزاء پر کس قدر تصرف توجہ کی  
جس توجہ کا نتیجہ ہوتا ہے، اس کے علاوہ توجہ کی کوئی اور توجہ موجود  
ہے، تو یہ توجہ لازماً ایک عروسی خط، اور اس سے متعلق مراکز تصرف کہے  
ذریعہ سے پیدا ہوگی۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ تصرف مہجرات کی تقویت یا تضعیف  
کا نتیجہ ہوتا ہے، اور یہ مہجرات اس نظام سے باہر کسی اور نظام سے آنے  
چاہئیں جس کو زیر تصرف لایا جا رہا ہے۔ بلکہ ہر معلوم ہوتا ہے، کہ یہ آخری  
تضعیف بموت و ضیاع کا محتاج ہے۔ لیکن میرے نزدیک یہ امر یہی ہے۔  
وجہ اس کی یہ ہے، کہ فرض کر ڈالے ایک احساسی مرکز میں فعلیت ہوتی ہے  
اور یہ کہ کسی نہ کسی قسم یا شکل کا شعور اس کی فعلیت کا لازمہ ہے۔ اس طرح کی حالت  
میں میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ یہ خود اپنی فعلیت کی تقویت یا تضعیف کس  
طرح کر سکتا ہے۔ ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ اس مرکز کی یہ فعلیت خوشگوار  
ہے، یا ناخوشگوار۔ اب اس بات کو ہر شخص سمجھ سکتا ہے، کہ یہ خوشگوار یا  
ناخوشگوار کیفیت ایک ایسے مرکز پر مختلف اثرات پیدا کرے گی، جو اس سے  
باہر توجہ، لیکن بے تعلق نہیں لیکن میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں، کہ اس کی  
خوشگوار یا ناخوشگوار کیفیت کس طرح خود اپنی فعلیت کی تقویت یا تضعیف کا  
باعث ہوگی۔ اس قسم کے اعتراض میں یہ غیہ سہارے افتراض شامل معلوم ہوتا  
ہے، کہ سرت یا الم فعلیت سے باہر کوئی چیز ہے، اور یہ کہ یہ اس فعلیت کو  
زیر تصرف لاسکتا ہے۔ لہذا جو نفسیات کہ معصویات کے دوش بدوش چلنے کی کوشش  
کرتی ہے، اس کے نزدیک کسی فال مرکز کا تصرف لازماً تقویٰ، یا تضعیف، یا  
کا نتیجہ ہوگا، جو اس مرکز میں کسی اور خارجی مرکز سے آئے گی۔  
اس باب میں ہم نے اعلیٰ بے ریڑہ جانور کی مثال پیش کی یا شہد کی کسمی  
کی خود کاریت، یا تصرف کے متعلق ایک لفظ بھی نہیں کہا۔ ان کے افعال اس  
معتقدے کے موافق معلوم ہوتے ہیں، کہ ان میں بھی از خود تطابق پیدا کرنے والے



آئے کے علاوہ ایک آلہ تصرف کا ہے۔ لیکن اگر اس قسم کے مراکز موجود ہیں تو اس وقت تک ان میں ان مراکز کے متعلق کچھ معلوم نہیں ہوا۔ یہ تحقیق ایک نہایت ہی بار آور موضوع ہے، لیکن اس کے لئے نقطہ آغاز کی ضرورت ہے، اور اسی کا دستیاب ہونا دشوار ہے۔

خانے پر اس بات کی طرف توجہ دلانا نامناسب نہ ہوگا، کہ تصرفِ حُر کی ہو، یا توجہ کا رُخ کے اندر یا مجوزہ تصرف ہو، ہر صورت میں اس کو نفسیاتی حیثیت سے کوشش کے اس احساس سے الگ رکھنا چاہئے جو بعض اوقات اس کے ساتھ ہوتا ہے کوشش کا یہ احساس تقریباً یقیناً حُر کی فعلیتوں کا احساسی آلہ ہوتا ہے۔ پر ممکن پیشانی، ایک حد تک بند دانت کسی قدر کا جو انقباض، اور اسی طرح کے اور تغیرات صرف حُر کی تصرف ہی کے ساتھ نہیں ہوتے بلکہ گہری اور پیچیدہ فکر و توجہ کے ساتھ بھی پائے جاتے ہیں۔ ان کے نفسی اثرات کا ہونا ضروری ہے۔ انہیں نفسی اثرات کو ہم کوشش کہتے ہیں۔ نفسیات میں حُر کی ارتسامات کی کار فرمائی کو اگرچہ اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے لیکن جیسا کہ ہم "تذکیب دِلِزوم" کے باب میں دیکھ چکے ہیں، یہ بہت اہم ہوتے ہیں۔

# باب دوازدهم

## جہلت اور عقل

اس سے قبل میں ان تجربات و مشاہدات کو بیان کر چکا ہوں، جو میں نے چوزوں پر کئے ہیں۔ اس باب میں میں ان، اور ان ہی قسم کے دیگر مشاہدات سے مدد لے کر جہلت اور عقل کے تعلق کو واضح کرنے کی کوشش کروں گا۔

بن اناؤں سے یہ چیز سے نکلے تھے، ان کو مرغی کے نیچے سے بچے نکلنے کے دوین دن قبل ہی نکال کر شین میں رکھ دیا گیا تھا۔ لہذا یہ بچے اس دنیا کا تجربہ حاصل کرنے میں والدین کی رہنمائی سے محروم تھے۔ میں نے سب سے پہلے ان کی پکڑنے اور نکلنے کی قابلیت کی طرف توجہ کی۔ میں نے ان میں سے ایک کو جس کی عمر قریب قریب اٹھارہ مہینے تھی، تجربے کے لئے انتخاب کیا۔ میں نے اس کے سامنے انڈے کی سفیدی کے تین چھوٹے چھوٹے ٹکڑے رکھے، اور ایک لمبے سے پن سے ان کو برابر ہلاتا رہا، تاکہ اس کی توجہ اس کی طرف منعطف ہو جائے۔ جلد ہی ہی اس نے ان میں سے ایک پر ٹھونک ماری، پانچویں کوشش میں اس کو چونچ میں لے لیا، اور ذرا بے ڈھنگے طریقے سے اس کو کھل گیا۔ دوسرے

نکمے پر اس کی ٹھونگ دوسری کوشش میں بڑی۔ لیکن یہ بھی پوری طرح کامیاب نہ ہوئی، کیونکہ ٹھونگ نکلے ہی وہ ایک طرف سرک گیا۔ اب اس نے تیسرے کی طرف توجہ کی، اور تیسری ہی کوشش میں اس کو چوچ میں بے کرنگل کیا۔ ایک لمحے کے بعد میں نے پھر اندے کی سفیدی اور روئی کے ٹکڑے سے اس کی آزمائش کی۔ بالعموم دوسری یا تیسری کوشش میں اس کی ٹھونگ اس پر پڑتی تھی، اگرچہ بعض اوقات وہ اس کو پھوٹنے میں کامیاب نہ ہوتا تھا۔ ایک دفعہ تو اس نے پہلی ہی کوشش میں روئی کے ٹکڑے پر ٹھونگ ماری، اور اس کو چوچ میں پھولیا۔ اس خاص چوزے کی فعالیت کے مشاہدات میرے نزدیک بیشک قیمتی ہیں۔ چھوٹے چھوٹے چوزوں میں ٹھونگ مارنے کا تقابلی پیمانہ اس ہی کے وقت کا کافی صحیح ہوتا ہے، اگرچہ اس کو کال نہیں کہہ سکتے۔ اگر ان کو مذاہنہ سے قبل عرصہ تک سین کی درازہ میں رہنے دیا جائے، اور اس سے ان کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ نہیں، اور اس کے بعد نکالا جائے تو ان کے ٹھونگ مارنے کا فعل زیادہ صحیح ہوتا ہے، لیکن پھر بھی پوری طرح صحیح نہیں ہوتا۔ ان کی فعالیت زندگی کے پہلے دن کے خاتمے پر میں نے ان کے سامنے ایک کھچی چھوڑی۔ اکثروں نے تو اس کی طرف توجہ تک نہ کی، لیکن ان سے ایک جس کو میں اسود کہوڑگا، اس کا تقاب کیا، اور اس پر ٹھونگ ماری۔ ساتویں کوشش میں اس نے اس کو پھولایا، اور کھا گیا۔ گھنٹے ہی بھر کے بعد اس نے چوٹھی کوشش میں ایک کھچی اور پچھلی۔ اس کے بعد ایک اور کیڑے کو اس نے بارہویں کوشش میں پھولایا، لیکن اس کو بغیر کھائے چھوڑ دیا۔ باقی چوزوں نے کھیموں کی طرف توجہ نہ کی، اگرچہ انہوں نے اکثر اس کیڑے پر ٹھونگیں ماریں، جس کو اسود نے مجروح کیا تھا۔ جو بچے کے بعد میں نکلے ان کے سامنے میں نے ایک بڑی کھچی چھوڑی جس کے پر پھوڑے پھوڑے کاٹ ڈالے گئے تھے۔ یہ تجربہ میں نے ان کی عمر کے دوسرے دن کیا۔ ان میں سے ایک نے اس کا تقاب کیا،

لیکن پھر ٹھیکر خطرے کی مخصوص آواز نکالی۔ یہ پہلا موقع تھا کہ میں نے ان بچوں کے منہ سے یہ آواز سنی۔ ممکن ہے کہ گھمبے کے پروں کی آواز اس کا باعث ہوئی ہو۔ بعد میں اسی چوز سے نے اس کا تعاقب کیا اور بہت کاوش کے بعد اس کو چھو کر کھٹکایا۔

ان تمام تجربات و مشاہدات سے واضح ہوتا ہے کہ کسی چیز کو کھانے کی مہارت پیدا کرنے کے وقت کل نہیں ہوتی۔ اس تکمیل کے لیے ہر چیز کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ میں نے اس وقت تک صرف خوراک کا ذکر کیا ہے۔ لیکن بہت ہی جلدی میں نے دیکھا کہ یہ چوز بے ہراس چھوٹی چیز پر ٹھونک مارتے تھے، جوان کے سامنے رکھی جاتی تھی، اور اگر یہ بہت چھوٹی ہوتی تھی، تو یہ تقریباً ہر چیز کو کھا لیتے تھے، یا کم از کم جو بچہ نہیں لے کر اس کی آزمائش کر لیتے تھے۔ دانوں، ریت کے ذروں، گویا سلائی کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں، سب کے ساتھ ان کا یہی سلوک تھا۔ میں نے اپنی تجربہ گاہ میں اخباروں کا فرش کیا تھا، تمام چوزے ان اخباروں کے مطلوبہ حروف، اور بالخصوص بڑے بڑے حروف پر بار بار ٹھونکنے مارتے تھے۔ میں نے ان چوزوں کے سامنے اجرا، جوار اور مکئی تینوں چیزوں ملا کر ڈالیں یہ سب ان دانوں پر بلا تفریق و امتیاز ٹھونکنے مارتے تھے۔ مکئی ان کے لئے بڑی تھی، لہذا وہ جوار اور اجرے کی طرف زیادہ توجہ کرتے تھے، غالباً اس وجہ سے کہ ان کے دانے چھوٹے ہوتے ہیں، اور ان کو آسانی سے نکل جاسکتا ہے۔ ریت اور چھوٹی چھوٹی کنکریوں پر بھی وہ اسی شوق سے گرتے تھے، جتنے کہ دانوں پر۔ سنگدانہ میں خوراک کے ٹپسنے کے لئے ان کنکروں کی ضرورت ہوتی ہے۔ رفتہ رفتہ اجرا، ان کو میرغوب معلوم ہونے لگا، اور جو تھے دن وہ چن چن کر اجرا کھاتے تھے، ان دانوں کے علاوہ وہ تقریباً ہر چیز پر مثلاً کاغذ کے پرزوں، بنوں، مالاکے دانوں، چوئے کے ذروں، سکرٹ کی راکھ پر ٹھونک مارتے تھے، لیکن جھگنے میں وہ اس قدر بے پروا نہ ہوتے تھے۔ وہ ہر چیز پر بلا امتیاز

دقت فرقی بچھلتے تھے۔ وہ اکثر اپنے اور اپنے ساتھیوں کے بیچوں بیچوں  
 مارتے تھے، اور بعض اوقات تو ایک دوسرے کی آنکھوں پر ٹھونکنے لگتی  
 تھیں۔ بن کا سیاہ سر، دیاسلائی کا سرا، پاتوں کی نوک، سونے کی ہیرا  
 انگوٹھی، غرض ہر چیز ان کی توجہ کو مبہوت کرتی تھی۔ وہ ان پر ٹھونکنے مارتے  
 تھے۔ چونکہ سے ان کی پر تنال کرتے تھے، لیکن بڑی بڑی چیزوں کے  
 پاس جاتے دڑتے تھے۔ لیکن ۲ سودیہاں بھی نہیں چوکتا تھا۔ تیسرے  
 دن ان میں سے چار نے کئی بار ایک ٹھونکنے کی بوکی وجہ سے وہ رگ جاتے  
 تھے، اپنے سروں کو ہلاتے تھے، اور عجیب مضحکہ خیز طریقے سے اپنی  
 چونچوں کو زمین پر رگڑتے تھے۔ ایک یا دو منٹ کے بعد وہ چلے گئے،  
 لیکن کبھی کبھی اس طرف آنکھتے تھے۔ جب سکرٹ پوری بل کی اور  
 راکھ ٹھنڈی ہو گئی تو وہ آئے اور اس کو دیکھا۔ ایک چوڑے ٹو اس  
 کو دیکھ کر ہی، اس پر ٹھونگ مارے بغیر اپنی چونچ کو زمین پر رگڑا۔

یہاں ان کو پانی دو سرے دن کی صبح سے قبل نہ دیا۔ اس  
 وقت ان کی عمر بیس اور تیس گھنٹوں کے درمیان تھی۔ اب میں نے  
 ایک تحقیقے برتن میں ان کے سامنے پانی رکھا۔ لیکن وہ اس کی طرف  
 مقلنت نہ ہوئے۔ اکثر تو اس میں دوڑتے ہوئے گزرے، اور باوجود  
 اس کے انہوں نے اس کی طرف توجہ نہ کی۔ اتفاق سے ایک چوڑہ  
 پانی میں کھڑا ہوا تھا کہ اس نے اپنے پیچے پر ٹھونگ ماری۔ اب  
 اس نے اپنے مخصوص انداز سے چونچ اٹھائی کی، اور مینا شروع کیا۔  
 دوسرے چوڑوں نے اب بھی اس کی طرف التفات نہ کیا۔ لیکن  
 ایک دفعہ ۱ سودیہاں کھڑا ہوا تھا کہ اس نے اس برتن کے کنارے  
 کے قریب بلبہ دیکھا، اور اس پر ٹھونگ ماری۔ اب اس نے بھی مینا  
 شروع کیا۔ معلوم ایسا ہوتا تھا کہ چونچ میں پانی کے ہونے سے فوراً  
 سینے کا خیال آیا۔ جب وہ کھڑا پانی رہا تھا، تو اور بھی آئے اور متحرک پانی

پرٹھو گئیں ماری شرو ع کیں۔ اب انہوں نے بھی پانی پیا۔ میں اس سے  
مہل بیان کر چکا ہوں، کہ عید میں ان میں سے ایک پانی میں سے  
دوڑتا ہوا گزر رہا تھا، کہ کھڑا ہو گیا، اور پانی پینے لگا۔  
میں یہاں اپنے روزنامے کے ایک یا دو صفحے نقل کرونگا جس میں  
بلغ کے بچوں پر سبھرات کا ذکر ہے۔ ان بچوں میں سے ایک تو ایک  
بچے دوپہر کو انڈے سے نکلا تھا۔ اس کو میں آئندہ ہر جگہ بگھونگا۔ دوسرا  
پانچ بجے شام کو نکلا تھا، اس کا نام میں ج رکھوں گا۔

دوسرے دن بارہ بجے دوپہر کو میں نے ان کو مشین کی دراز سے  
نکالا، اور ان کے سامنے انڈے کی سفیدی ڈالی۔ ٹھونگ مارنے کا  
تعلق ناقص تھا اگر وہ سی چینر کو چونچ میں پکڑ لیتے تھے، تو اس کو پولا کر  
کھا لیتے تھے۔ ان دونوں کی ٹانگیں کمزور تھیں۔ وہ اکثر اپنی دموں کے  
بل پیچھے کی طرف گرتے تھے، لیکن اب ہر حال قوی تر تھا۔ وہ ہر اس چیز  
پر ٹھونگ مارتے تھے۔ جن پر ان کی نگاہ پڑتی تھی، لیکن ان کا شاہ شیک  
نہ نکلتا تھا۔ میں نے ان کے سامنے بھی ایک ٹھیکے برتن میں پانی رکھا۔ وہ  
اس میں سے کئی دفعہ پیرے، لیکن ایک دفعہ ہی انہوں نے اس کی طرف  
توجہ نہ کی میں نے اب بی چونچ زبردستی پانی میں ڈبو دی۔ اب اس نے اپنے  
مخصوص انداز سے پانی پیا، اور بار بار پانی پرٹھو گئیں، رتا رہا۔ وہ نوں انڈے  
کی سفیدی پرٹھو گئیں، مارے تھے۔ دوسرے ہی پاؤں میں اس کو پکڑ لیتے  
تھے، اور پھر اگل دیتے تھے، شاید ذرا پھل بھی لیتے ہوئے۔ اس کے بعد  
میں نے ان کو ان کے ٹوکے میں بند کر دیا۔

سوا دو بجے دوپہر کو میں نے ان کو پھر باہر نکالا۔ وہ ادھر اُدھر  
پھرتے پھرتے پانی کے پائس آئے۔ وہ دونوں نے فوراً پانی پیا۔ انہوں نے  
انڈے کی سفیدی پرٹھو گئیں ماری، جس کو نمایاں کرنے کی غرض سے سیاہ  
تھانی میں رکھا گیا تھا، لیکن اس کا زیادہ حصہ انہوں نے اگل دیا۔ چار بجے  
شام کو میں نے اب کو نہانے کے ٹب میں ڈال دیا، وہ تیرتا، اور نہایت

زور شور، اور جوش کے ساتھ پیرا پیرا رہا۔ اور ساتھ ہی ساتھ ہیٹ بھی کرتا جاتا تھا۔ ایک منٹ سے کم میں اس نے ٹب کا پکر لگایا، اور کناروں پر برابر ٹھونکیں مارتا رہا۔ اس کے بعد میں اس کو اپنے مطالعہ کے کمرے میں لے آیا۔ تھوڑی ہی دیر بعد ب اور ج دونوں سیدھے پانی کے بزن کے پاس گئے، اور جا کر پانی میں بیٹھ گئے۔ انہوں نے بغیر کسی ترغیب و تحریض کے انڈے کی سفیدی پر ٹھونکیں ماریں، لیکن ان کو بغیر ہچکے اگل دیا۔ ان میں سے ایک نے اپنا سر کھجایا، اور اس فعل میں دو یا تین منبر لڑھکا۔ شام کو ساڑھے چھ بجے انہوں نے نہایت آزادی سے انڈے کی سفیدی کھائی۔ اب ان کا ٹھونگ مارنے کا تقابلی کافی صحیح ہو گیا تھا، لیکن پوری طرح صحیح اب بھی نہ تھا۔ میں نے ج کو ہانے کے ٹب میں ڈالا، وہ بھی نہایت جوش کے ساتھ پاؤں مارتا رہا، اور برابر ہیٹ کرتا رہا۔ اس کے بعد اس نے تیرا شروع کیا، اور کناروں پر ٹھونکیں ماریں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے، کہ تیرنے کا تقابلی پیدائش کے وقت پھٹنے کے تقابلی کے مقابلے میں زیادہ کال ہوتا ہے۔

اگلے دن صبح کے نو بجے ب اور ج سیدھے پانی کی طرف گئے۔ انہوں نے نہایت رغبت کے ساتھ انڈے کی سفیدی کھائی، اور بڑے بڑے نوالے نکلے رہے۔ لیکن اسی اثنا میں کبھی کبھی وہ اپنا سر بھی کھجالتے تھے، اور ہر دفعہ لڑھکتے تھے۔ وہ اپنے سینے کے نرم پردوں کو باطل اسی طرح ہموار کرتے تھے، جیسے کہ انہیں گرتی ہیں۔ وہ ٹھونکیں کے مسئلہ طریقے سے اپنی چونچوں کو اپنی دھبوں کی جڑ کے پاس لے جاتے تھے اور اپنے سروں کو اپنی پیٹھ پر رگڑتے تھے۔ وہ کمرے ہوئے، اپنے پردوں کو پلائے، اور نہایت سچوٹ سے طرفہ سے بیٹھ گئے۔ اس میں صوم ہوتا تھا، کہ ان کا یہ تقابلی ناقص ہے۔ گیارہ بجے میں نے ان کے سامنے پردہ لٹھی چھوڑی۔ ب نے اس کا نقاب کیا، اس پر بہت دفعہ ٹھونکیں ماریں، لیکن بکڑا نہ سکا۔ اتنی دیر میں وہ کبھی اجنار کے نیچے گھس گئی، میں نے اس کو

وہاں سے نکلا، تو بے نے پھر تعاقب شروع کیا، اور بار بار ٹھونکیں لیں، لیکن اب گے یہ کبھی ایک سو راخ میں سے باہر نکل سکتی ہیں۔ اس کو پکڑ کر پھر اس کے سامنے جھوڑا۔ اس دفعہ اس نے تین سہنہ ٹھونکیں مارنے کے بعد اس کو پکڑ لیا، اور نہایت رغبت کے ساتھ اس کو نگل گیا۔ دوسرے بچے ج نے بہت سی ناکام کوششوں کے بعد ایک اور کبھی پکڑ لی۔ وہ دونوں خود اپنے اور دوسروں کے براز ٹھونکیں مارتے، اور بظاہر اس کو نگل جاتے تھے۔ ان میں ناپسندیدگی کی علامت اس قدر نمایاں نہ تھیں، جتنا کہ مرغی کے چوزوں میں۔ دو بچے دو پہر کو میں نے ایک کے سامنے مختلف چیزیں، مثلاً کاغذ کے پرزے، دیاسٹائی کے ٹکڑے، چھوٹے چھوٹے پھول، اور بیج، غرض ہر وہ چیز تھی جو میرے ہاتھ لگی ہوئی ان میں سے ہر ایک کو پکڑنے تھے، پو پلاتے تھے، اور بعد ازاں یا تو ان کو نگل لیتے تھے، یا اگل دیتے تھے۔

اس تمام سے معلوم ہوتا ہے، کہ مرغی کے چوزوں اور بطخ کے بچوں کے لئے تجربہ، اور اشیاء کی فرداً فرداً پر تال کس قدر ضروری ہے۔ ان کو ہر چیز کی حقیقت اور ماہیت خود اپنے آپ سے سمجھ سہلوم کرنی پڑتی ہے، لیکن وہ ان تمام باتوں کو جلدی اور صحت کے ساتھ منہوم کر لیتے ہیں۔ وہ چند فعلیتوں کے صادر کرنے کی موردی قابلیت اپنے ساتھ دنیا میں لائے ہیں، اور یہ تمام فعلیتیں ان زندگی کو باقی رکھنے کے لئے ضروری ہوتی ہیں لیکن اشیاء کی ماہیت کا موردی علم ان میں نہیں ہوتا۔ مسٹو سٹیلڈنگ نے بہت دن ہوئے، کہ کم عمر پرندوں پر تجربے کئے تھے لیکن اس کے نتائج بعض حیثیتوں سے میرے نتائج سے مختلف تھے۔ اس نے نمل مرغی کے بچوں میں بازی کی آواز کی وجہ سے بلی دہشت پیدا ہونے کا ذکر کیا۔ مجھے اس میں شبہ نہیں، کہ ان کا نمل خوف کا پتہ دیتا تھا لیکن میرے



نزدیک بہ مشتبہ ہے، کہ انہوں نے جلد یہ معلوم کر لیا، کہ یہ آواز باز کی ہے۔ ہر کیفیت میرے مرغی کے چوہے ہر لمحہ نئی اور غیر معمولی آواز نکال کر یا کسی خوف ناک چیز کو دیکھ کر، خطرے کی مخصوص آواز نکالتے تھے جب میں نے ایک گھر پلا ان کے درمیان چھوڑا ہے، تو بڑا دلچسپ تماشا دیکھنے میں آیا۔ کبھی وہ کھڑے ہو کر سانس آواز نکالتے تھے، اور کبھی خوف کے مارے بھاگتے تھے۔ لیکن ایک چونکا دینے والی آواز کا مین اور واضح اثر بہت نمایاں ہوتا ہے۔ اس کو سن کر وہ یا تو پر اگندہ ہو کر دبک جاتے تھے، اور کئی سیکنڈ یا منٹ تک بے حس و حرکت پڑے رہتے تھے، یا پھر جہاں کھڑے ہوتے تھے، وہیں دبک کر بیٹھ جاتے تھے، اور بالکل بے جان معلوم ہوتے تھے۔ اس قدر پھرتیے اور ہر وقت چوں چوں کرنے والے، جانور کا یہ کمال سکوت و سکون بہت عجیب چیز ہے۔ ظاہر ہے، کہ یہ حفاظت کا ایک طریقہ ہے۔ لیکن یہ مخصوص جواب ہر پریشان کن آواز یا حادثہ کے بعد صادر ہوتا ہے۔ جب میں کافد کے ایک پرزے کو مروڑ کر ان کے درمیان پھینکتا تھا، جب میں جینٹک لیتا تھا، یا تانی سجاتا تھا، یا باجے سے کوئی کرخت آواز نکالتا تھا، تو وہ فوراً دبک جاتے تھے۔ میں یہ کس طرح مان سکتا ہوں، کہ ان کو اس باجے سے سو روٹی و قیمت تھی۔ اس کے برخلاف میں ایک دوون کے بچے کو بلی کے پاس لے گیا، لیکن اس پر خوف کی ذرا سی علامت ظاہر نہ ہوئی۔ اس بچے نے بلی کی موجودگی کو محسوس بھی نہ کیا، اور جب تک وہ میرے ہاتھ میں رہا اس وقت تک بلی نے بھی اس کی طرف توجہ نہ کی۔ لیکن جو بھی میں نے اس کو فٹس پر چھوڑا، تو وہ بلی اس کی طرف مائل ہوئی۔ لیکن اس کا کچھ اثر نہ ہوا۔

اس سے بھی زیادہ عجیب بات یہ تھی، کہ وہ بچے مرغی کی آواز کی طرف مطلق توجہ نہ کرتے تھے۔ میں دس دن کی عمر کے دو بچوں کو ایک مرغی خانے میں لے گیا اور ایک مرغی سے تقریباً دو گرنے کا سہم ہر

اُن کہ حصہ ڈر دیا۔ یہ منی اپنے بچوں کو بلارہی تھی۔ ان بچوں نے مرغی کی آواز کی طرف مطلق توجہ نہ کی۔ یہ آواز ان کے لئے کہ وہ خوف زدہ نہ ہوں، میں نے اپنی بیٹی پر کچھ دانے ڈالے اور ہاتھ اُن کی طرف پھیلا دیا۔ وہ حسب معمول کو دہکڑ میری بیٹی پر آگئے، اور دانہ چنے لگے۔ میں نے ان کو ایک مرغی کے ساتھ لگا دیا۔ بظاہر ان کو اس سے کچھ خوف نہ ہوا، اگرچہ وہ مرغی بہت مایہ ناز بیٹے والی تھی۔ لیکن یہ تمام تجربہ ان کو نیا معلوم ہوتا تھا، جیسا کہ فی الواقع یہ تھا۔ کچھ دنوں کے بعد میں میں اور بچوں کو مرغی خانے لے گیا۔ یہاں ایک مرغی اپنے بچوں کو لئے پھر رہی تھی۔ ابھی تھوڑی دیر قبل ان کے لئے دانہ ڈالا گیا تھا۔ لہذا وہ اپنے بچوں کو بلارہی تھی، میں نے ان میں بچوں کو باہر اس طرح چھوڑا کہ وہ مرغی کو دیکھ نہ سکیں، لیکن اس کی آواز سن لیں۔ انہوں نے اس آواز کی طرف مطلق توجہ نہ کی، اور میرے پاس ہی زمین کر بدلتے رہے۔

اس دنیا کی چیزوں کے متعلق ان کو بوروٹی اور غلطی معلوم ہوتی نہ ہونے کو میں دو ایک اور مثالوں سے واضح کر دینگا۔ میں ہمیشہ تیرب قریب ایک اونچے لمبے کیڑے ان کو کھانے میں دیا کرتا تھا۔ ایک دن میں نے اتنے ہی لمبے سرخ رنگ کے اُون کے ٹکڑے لئے، اور اُن کو اُن چوڑوں کے سامنے ڈالا جس رغبت کے ساتھ انہوں نے اُون کے ان ٹکڑوں کو اٹھایا، وہ بہت قابل غور تھی۔ پھر جس بچے نے اس کو تھپایا تھا، اس کے پیچھے اور بچوں کا دوڑنا بہت جوش پیدا کرتا تھا۔ لیکن میں اُون سے ان تکی کرنے میں کامیاب نہ ہو سکا، اور بعد میں میں نے اس کی کوشش بھی نہ کی، کیونکہ اندیشہ تھا، کہ کہیں میرے تجربے بدقسمی کا باعث نہ ہو جائیں۔ کچھ گھنٹوں کے بعد میں نے چھ اونچے قریب لمبا ٹکڑا کاٹا، اور اس کو ان کے سامنے پھینک دیا۔ انہوں نے فوراً خطرے کی آواز نکالی، اور کسی نے بھی اس دشتناک کیڑے کے پاس جانے کی ہمت نہ کی۔ اس کے بعد میں نے ایک چھوٹا ٹکڑا

چار اپنچ لبہا ان کے سامنے پھینکا اس کو انھوں نے شہر کی نظروں سے دیکھا، لیکن ایک نے آخر کار اس کو اٹھا لیا اور بے بجا لگا کچھ دیر تک تو تمام چوڑوں کی اس پر لڑائی ہوئی رہی، لیکن آخر کار سب نے اس کو چھوڑ دیا پھر بھی کبھی کبھی وہ چوڑے اس کو اٹھاتے رہے لیکن پھر بعد میں کسی نے بھی اس کی طرف توجہ نہ کی۔ اُون کھانے کی لذت بے لطف ہوئی شروع ہوئی۔ میں نے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے ان کے سامنے ڈالے لیکن ان کے ساتھ کسی کو بھی دلچسپی نہ ہوئی۔ ایک چوڑا دان میں ایک کو لے بھاگا، لیکن جلد ہی اس نے اس کو چھوڑ دیا، اور آخر کار کھا لیا۔ باقی کے دو دیسے کے دیسے ہی پڑے سب سے پہلے انچ لے کر کھاتے کو وہیں پڑا رہے۔ لیکن شور می دیر بعد پر جوش آوازیں اور پادوں کی آہٹ سیر کے ٹھننے کے عمل میں محفل انداز ہوئیں۔ میں نے سہانہ کر دیکھا، تو معلوم ہوا کہ وہ چا۔ اپنچ کا ٹکڑا اسود کے منہ میں ہے، اور اور چوڑے اس کا تعاقب کر رہے ہیں۔ اسود جنگلے کو پھلانگ رہا میرے مطالعہ کے کمرے میں آیا، اور ایک کونے میں کھڑا ہو کر بہت کچھ گوشش کے بعد اس پورے ٹکڑے کو نگل گیا۔ کہا جاتا تھا ہے کہ اُون کا ٹکڑا ڈال کر ان بچوں کو دھوکا دینا نہایت قیمتی دیکھتے ہیں ایک مثال اور بیان کرتا ہوں جس میں اس قسم کا دھوکا دیا گیا۔ میری یہ خواہش تھی کہ یہ معلوم کروں کہ آیا یہ چوڑے ایک بڑی کمی اور شہد کی کمی میں خلل پیدا کر سکتے ہیں یا نہیں۔ اب اسود چھوٹی بڑی جہیز کی کمبلیوں سے خوب واقف ہو چکا تھا اور ان کو پسند کرتا تھا۔ جس میں نے اپنے مرغی خانے میں ایک شہد کی کمی چھوڑی تو اکثر شہد تے تو خوف زدہ ہو گئے جس طرح کہ وہ کمی سے خوف زدہ ہوا کرتے تھے لیکن اسود بلا تاال و توقف اس پر چھپتا، اور اس کو لے بھاگا۔ اس کے بعد اس نے اس کو پھینک دیا بہت دفعہ اپنا سر لایا، اور بار بار اپنی چوڑیہ کو زمین پر رگڑا دیکھا کہ میں پہلے بیان کر چکا ہوں، میرے خیال میں کمی نے اس کو ڈنگ نہیں مارا، اور اگر مادہ بھی تو اس کے اثرات بہت جلد ہی ہو گئے، چنانچہ چند منٹ بعد ہی وہ خوش و خرم سپرے لگا۔ گمان غالب یہ ہے کہ اس نے اس کے زہر کو محسوس کیا۔ بہر کیف بعد میں اسود کو اس شہد

کی کمی کے ساتھ دھپسی نہ ہوئی۔ اسی دن راب وہ پانچ دن کا تھا کچھ گھنٹوں کے بعد میں نے ایک پروار بڑی کھی، اور چھوٹی شہد کی کمی کشتی کے ایک گلاس میں بند کیا۔ اسود اور ایک اور چوز نے ششے میں سے دیکھ کر ان دونوں پٹھوئیں ماریں۔ اس کے بعد میں نے چھوٹی شہد کی کمی کو آزاد کر دیا۔ اسود اس پر جھپٹا، اس کو لے بھاگا، اور نکل گیا۔ ایک اور چھوٹی شہد کی کمی کو اس نے فوراً پکڑا، زمین پر اس کو بیٹھ کر اس کو کزور کیا، اور نکل گیا۔ ان دونوں چھوٹی شہد کی کمیوں کے ڈنگ تھم میں نے دس دن کی عمر کے ادبچوں کے سامنے ایک اور چھوٹی شہد کی کمی چھوٹی ماریں۔ انہوں نے جلدی جلدی اس پر ٹھوئیں ماریں، اور اس کو ایک طرف کو جھٹکتے رہے۔ ترقی کے اس سبب پر وہ بہنئی اور غیبانوں میں آنے میں خود اٹل کرتے تھے، اور اسی طرف سے ٹھوئیں مارتے تھے۔ مثلاً ایک دفعہ میں نے ان کے سامنے ایک بری (ایک بیوہ) ڈالیں۔ انہوں نے اس پر بھی بہت جلدی ٹھوئیں ماریں۔ اور ان کو ایک طرف کو ہٹا دیا۔ لیکن جلدی ایک بچے نے اس کو اٹھایا، اور لے بھاگا۔ وہ سہرے چوز سے اس کا برابر تعاقب کرنے رہے، لیکن وہ اس کو کھا گیا۔ بعد میں انہوں نے چند کششیں ہی کھائیں لیکن کھاتے ہوئے وہ برابر سہ دل کو ہلاتے رہے۔ سلوم ہوتا تھا، کہ یہ ان کو پسند نہ آئیں۔ بطخ کے بچوں نے ان کو خوب مزے لے لے کر کھایا۔ بطخ کے بچوں میں سے ایک نے مجرد چھوٹی شہد کی کمی کو اٹھایا اور پانی میں اس کو کچھ دیر پوہلا کر نکل گیا۔

جب یہ چوزے چھوٹے چھوٹے تھے، تو میں ان کو ہر چیز کے پکڑنے کی طرف مائل کر سکتا تھا، یہاں تک کہ میری ترغیب و تحریک سے وہ ان چیزوں کو بھی پکڑ لیتے تھے، جن کو انہوں نے کسی وقت بد مزہ پا کر چھوڑ دیا تھا۔ اس ترغیب دلانے کے لئے میں اپنی اٹلی، یا پسل، کو زمین پر راتا تھا،

تاکہ ان کی توجہ اس طرف منطقت ہو جائے۔ یہ گویا مرغی کے ٹھونگ مارنے کی نقل تھی۔ اسی طریقے سے میں نے ایک چوزے کو ٹھونگ کی کمی کی فصل کے کیڑے کی ترغیب دلائی۔ یہ سچہ اس سے بل اس کیڑے سے بہت سچتا تھا۔ اب اس نے اس کو فوراً پکڑ لیا، اور لے بسا گا۔ دوسروں نے اس کا تعاقب کیا، اور ایک نے اس کو جین کر نگل لیا۔ اگلے دن میں نے ان کے سامنے اسی کیڑے اور شہد کی کمی کو چھوڑا لیکن اب کسی نے بھی ان کی طرف توجہ نہ کی۔ میں ان کے قریب زمین پر آگئی مارا کر، اور پیل سے ان کو ہلا ہلا کر ان بچوں کی توجہ ان کی طرف منطقت کرانے کی کوشش کرتا رہا۔ لیکن اب اس کا بھی ان پر کوئی اثر نہ ہوا۔ میرا خیال ہے، کہ اب زمین پر اس طرح انگلیاں مارنا بے اثر ہوتا جا رہا تھا۔ وجہ اس کی یہ تھی، کہ میں نے اس طرح اکثر ان کو ایسی چیزوں کی طرف متوجہ کیا تھا، جو ان کے لئے بدمزہ تھیں۔

میں اپنے چوزوں کو بالعموم دس دن کی عمر کے بعد مرغی خانہ بھیج دیا کرتا تھا، اور تین ہفتہ کی عمر کے بعد تو میں نے ان کو کبھی اپنے پاس رکھا ہی نہیں، لیکن اب عرصہ میں میں نے کسی چوزے، یا بطخ کے بچے کو اڑتی ہوئی کمی پکڑنے پر دیکھا۔ میرے مرغی خانے میں بہت سی کھیاں اڑتی، اور بچی رہا کرتی تھیں۔ میں نے چوزوں کو اکثر، اور بطخ کے بچوں کو کبھی کبھی، اڑتی ہوئی کمی پر ٹھونگ مارنے دیکھا، لیکن ان میں سے کسی کو کبھی کسی کا سیاہی نہ ہوئی۔ میں نے اس طرح بھی تجربہ کیا کھیوں کو گلاں میں ڈال کر اوپر سے ایک کارڈ ڈھک دیا۔ اس حالت میں چوزے بار بار کھیوں پر ٹھونگیں مارتے تھے۔ کارڈ کو مٹانے سے کھیاں اڑ جاتی تھیں۔ چوزے ان کو اڑتے دیکھ کر ان پر ٹھونگیں مارتے تھے، لیکن پکڑنے میں کبھی کامیاب نہ ہوئے۔ میں نے یہ بھی کہا، کہ جس جگہ بہت سی کھیاں مٹی ہوئی تھیں، وہاں ان کھیوں پر گلاس اٹا کر دیا، جب وہ یوری طرح حین پر میٹھ جاتی تھیں، تو میں گلاس اٹھا لیا کرتا تھا۔ اسود نے ایک موقع پر

ایک لمحے کو اس نے اڑنے سے قبل پکڑ لیا لیکن وہ یا کوئی اور چوڑہ اڑتی ہوئی  
لمحے کو پکڑنے میں کامیاب نہ ہوا۔

یہاں تک میں نے، شاید ضرورت سے زیادہ تفصیل کے ساتھ  
اپنے اُن مشاہدات کو بیان کیا ہے، جن کو میں فوراً نوٹ کر لیا کرتا تھا۔  
بعضوں کو تو یہ مشاہدات بالکل حقیقہ معلوم ہو گئے۔ ان کے نزدیک تو  
اس قابل نہیں، کہ ان پر وقت ضائع کیا جائے، یا ان کو نوٹ کیا جائے۔  
لیکن ہم نفسیات متقابلہ کے متعلم ہیں، اور ہمارے لئے یہ اس وجہ سے اہم  
ہیں، کہ ان سے چہ زسے یا بطح کے بچے میں حیات نفسی اور فعلیت کی  
ابتدا پر روشنی پڑتی ہے۔ اب ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ یہ مشاہدات جبلت  
اور عقل کے تعلق کو کس طرح واضح کرتے ہیں۔ لیکن پہلا سوال تو یہ ہے کہ  
جبلت کیا ہے؟ ہم اس کی تعریف کیا اس کو بیان کس طرح کر سکتے؟ اس  
سوال کے جواب کے لئے چوڑے کی اس حالت پر غور کرنا پڑیگا جب وہ  
ٹھونگ مارنے کی کوشش کر رہا تھا۔ یہاں ایک مہیج ہے، جو سر کی جواب  
پیدا کرتا ہے۔ اب اس میں تو یہی کوشش نہ ہوگا کہ یہ سر کی جواب جیسا کہ  
عام طور پر کہا جاتا ہے، بالکل میکانیکی نہیں، لیکن اس کو آئی کہنا بھیج ہوگا۔ یہ  
جیوانی خود کاریت کا ایک ٹکڑا ہے، جس میں ادنیٰ و ماعی سر اکڑ کے علاوہ  
اور کچھ بالضرورت شامل نہیں۔ لیکن یہ جیوانی خود کاریت کا ایسا ٹکڑا  
ہے جس کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ میں یہاں بھی  
شعور کو ان ہی وسیع معنوں میں استعمال کر رہا ہوں، جن میں کہ اب تک  
کرنا آیا ہوں۔ ٹھونگ مارنے میں شعور میں کام صرف یہ ہے کہ مناسب  
جوابات کا انتخاب کرے، اور عقلی آلہ کو اس کے کام کے لئے مضبوط  
بنائے۔ ہم اس خود کار فعلیت کو سر کی جواب کی خلقی قابلیت کا نتیجہ  
کہتے ہیں۔ اُن حیوانات میں ہم دیکھتے ہیں، کہ جو خود کار جوابات اس  
قابلیت کا نتیجہ ہوتے ہیں، وہ بالجامہ مناسب تغیر پذیر ہوئے ہیں شروع  
شروع میں چوڑوں کی کوششیں کامیاب بھی رہتی تھیں، اور ناکام بھی۔

اب جس قدر زیادہ یہ تغیر پذیری، اور جس قدر زیادہ یہ عدم مناسبت ہوئی ہے، اسی قدر زیادہ ضرورت اس فرد کو کتاب ہمارت کی ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف جس قدر کم یہ تغیر پذیری، اور جس قدر تھوڑے مناسب جوابات ہوتے ہیں، اسی قدر کم ضرورت اس کتاب ہمارت کی ہوتی ہے۔

اب ہم خارجی پہلو سے ایک اچھی اور قابل عمل تعریف کر سکتے ہیں، اور اس اچھے ساتھ ہی عقل سے اس کے تعلقات بھی واضح کر سکتے ہیں۔ نظری طور پر مکمل عقلیتیں وہ ہوتی ہیں، جن میں یہ تغیر پذیری مطلق نہیں ہوتی، جن میں عدم مناسبت کی فیصدی صفر ہو، اور اس لئے جن میں فرد کو عمل کی پروا اور رہنمائی سے کتاب ہمارت کی ضرورت نہ ہو۔ اگر وہ چونے پیدائش ہی کے وقت صحت کے ساتھ ٹھونک مارنے کی قابلیت رکھتے، تو کہا جاتا کہ ان کی یہ جبلت مکمل ہے۔ لیکن بصورت موجودہ ان عقلیتوں کو مکمل کرنے کے لئے تھوڑی سی ہمارت کی ضرورت تھی، اور یہ عقلی تجربہ کی مدد سے کام کرتی تھی۔ ان کی جبلتیں تقریباً مکمل تھیں لیکن پوری طرح مکمل نہیں۔

یہاں ایک شرط بیان کر دینی چاہیے۔ یہ ممکن ہے کہ عقلی تعریف کے نہ ہونے کی صورت میں بھی یہ عقلیتیں محض تکرار سے سمجھ تر ہو جائیں بالفاظ دیگر یہاں عدم صحت خود کار آلہ کی کالی عقلیت میں عدم سہولت کا نتیجہ ہو سکتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ اکثر عقلیتیں، جو اپنے نوجوان پر جواب کی خود کار مشین کی ذبح سے صادر ہوتی ہیں، وہ بیدارش کے وقت صادر نہیں ہوتیں، اور نہ ہو سکتی ہیں، کیونکہ اس وقت تک جسم بہت زیادہ ترنی یافتہ نہیں ہوتا۔ مسٹر سپیلڈنگ کا خیال ہے کہ بزرگوں کی پرواز جیسی ہوتی ہے۔ اس لئے ابابیل کے چمکے بچوں کو لے کر ان کو پتھر سے میں بند کیا، یہاں تک کہ ان کے پلوے بد عمل آئے۔ اس کے بعد اس نے پتھر سے کا دروازہ کھول دیا۔

وہ بچے پہلے ہی کوفش میں نہایت سہولت کے ساتھ اڑ گئے۔ ان میں اڑنے کی جببلی طاقت مکمل صورت میں ظاہر ہوئی۔ لیکن یہ بالکل عیاں ہے کہ بے بال و پر سب سے اس طرح فوراً اڑ نہیں سکتا۔ ان، اور اسی طرح کی اور مثالوں میں جببلی طاقت اس وقت تک ملتوی رہتی ہے جب تک کہ جہانی اور عضوی ترقی فعلیتوں کے قسری صدور کو طبعی اور عضوی حیثیت سے ممکن نہیں بنا دیتی۔ جو قسری فعلیتیں مکمل حسی ترقی کا نتیجہ ہوتی ہیں، وہ اس قسم کی ملتوی شدہ جبلتوں کی بہترین مثالیں ہیں۔

جس عقیدے کو ہم یہاں پیش کر رہے ہیں، اس سے لازم آتا ہے کہ جبلت میں من حیث جبلت، شعور ایک البعد ہی منظر ہے۔ یہ ایک حاصل ہے، جو اس فعلیت پر کوئی اثر نہیں کرتا بشرطیکہ وہ فعلیت جمعی ہو۔ اگر کوئی حیوان اس قسم کا موجود ہے جس کی تمام فعلیتیں ہمہ سبب خالصتہ قسری اور خالصتہ جمعی رہتی ہیں، تو وہ سبھی ذی شعور ہو سکتا ہے، لیکن اس کے شعور کی کوئی عملی قیمت نہ ہوگی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس کی تمام فعلیتیں بر بنا ہے دعویٰ قسری ہیں، اور اس لئے شعور کے قابو یا اس کی رہنمائی کی ضرورت نہیں۔ یہ شعور ان فعلیتوں کا تماشا دیکھنے والا ہوگا نہ کہ ان کو راستہ بنانے والا، کیونکہ اگر عقل ان فعلیتوں کی رہنمائی کرتی ہے، تو یہ جمعی نہیں رہتیں۔ یہ خوب ذہن نشین کر لینا چاہیے، کہ جس فعلیت میں کامل صحت فردی تصرف سے پیدا ہو، وہ جمعی اجتناب معنوں میں کہ ہم جبلت کی اصطلاح کو استعمال کر رہے ہیں، انہیں رہتی، بلکہ عقلی ہو جاتی ہے، اور جیسا کہ اکثر ہوا کرتا ہے، جب کوئی جبلت متغیر اور نئے عوارض حالات کے مطابق ہو جائے، تو تغیر اور مطابقت، جبلت کا حصہ ہیں ہوتی، بلکہ یہ عقلی تصرف کا نتیجہ ہوتی ہے۔

ابھی ہمیں کہتا ہوں، کہ جبلت، من حیث جبلت، میں شعور ایک البعدی منظر ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں، کہ یہ غائب ہونا ہے۔ اگر عقلی فعلیتوں کے صدور کے ساتھ شعور نہ ہو، تو عقل تصرف یا رہنمائی



کے لئے اس پر قابو نہیں پاسکتی۔ قسری فعلیتوں کے بعد در سے شعور کو ایسے معطیات و مقدمات حاصل ہوتے ہیں جن پر عقل کی تعمیر کی ہوئی عمارت فنی عمارت کی بنا ہوتی ہے۔

جہاں تک کہ ریڑھ و ارجاء نوروں کو ملتی ہے، حرکی جواب کی خلقی طبیعت کی نسبت کمال صورت بحیثیت حیلہ کے صرف ادنی جانوروں میں نظر آتی ہے، یا پھر ان جانوروں میں جو ترقی کے نسبت اعلیٰ درجہ میں پیدا ہوتے ہیں۔ مگر کچھ کے لئے تھکامیدہ سچے جن کی انھیں بھی پوری طرح نہیں کہلیں، ہر ایک چیز کی طرف منہ پھاڑ کر دوڑتے ہیں، جو ان کے سامنے آتی ہے، اور دیوانی کے ساتھ اس کو کاٹتے ہیں۔ اسی طرح سانپ کے سچے جن کی کھل از وقت ماں کے پیٹ سے نکال لیا گیا ہو، کھٹے گودوڑتے ہیں، اور اپنی رموں سے مخصوص آواز نکالتے ہیں۔ یہ دونوں غیر مشتبہ جبلت کی مثالیں ہیں۔ چھوٹے چھوٹے چوزوں میں مندرجہ ذیل جذبات شروع ہی سے اس تدریج ہوتے ہیں کہ ان کو جلی ہی سمجھنا چاہیے۔ ٹھونگ مارنا، پلٹنا، اپنے آپ کو کھانا، اپنے پروں کو ہموار کرنا، انگریزی لینا، پروں کو پھل پھلانا، زمین کرنا، پھسکنا، مار کر بٹھنا، مٹی سے نانا، خطرے کے وقت بھاگنا، اور دھکتا، خطرے اور دیگر جذبات کی مخصوص آوازیں نکالنا۔ ان کے علاوہ اور چھوٹی چھوٹی فعلیتیں ہوتی ہیں جو چوزوں کے لئے مخصوص ہیں، اور جن کی وجہ سے چوزہ بطع کے بچے سے ممتاز ہوتا ہے۔ بطع کے بچوں میں ذیل کی حرکات جلی ہوتی ہیں: — چوبچ میں غذا کو کھانا، اور پلٹانا، تیز، چوبچ سے سینے کے پروں کو ہموار کرنا، چوبچ کو دم کے نیچے لے جانا، سر کو پیٹھ پر کرنا، ان کے علاوہ ان میں بعض اور فعلیتیں ہوتی، جو جنس کے کی وجہ سے جلی کی ماسکتی ہیں۔ لیکن اعلیٰ درجہ کے حیوانات میں یہ بتلانا آسان نہیں ہوتا، کہ کونسی فعلیت جلی ہیں۔ یہ وقت ان جانوروں میں خصوصیت کے ساتھ پیش آتی ہے، جو کم تر فی یافتہ صورت

میں پیدا ہوتے ہیں، اور جو ابتدائیں والدین کی مدد کے محتاج ہوتے ہیں۔ ان حیوانات میں کبھی ان تمام فعلیتوں کا حرج کی جواب کی تسلی قائلیت پر موقوف ہونا تو غیر ششہ ہے، لیکن تقلید، فردی رہنمائی اور عقلی مطابقت و موافقت کو غنا صریح، جو دال ہو کر ان کو کم خاص جمعی فعلیتیں بنا دیتے ہیں۔ میرے نزدیک تقلید، اور روایات ان حیوانات کے لئے خصوصیت کے ساتھ اہم ہیں، جو غول بنا کر رہتے ہیں۔ روایات سے میری مراد یہ ہے کہ وہ جانور حیوانات کی اس جماعت میں پیدا ہوتا ہے جس میں چند عقلیتیں ایک خاص طریقہ سے صادر ہوتی ہیں۔ اب یہی اپنے تقلید می میلان کی وجہ سے ان ہی طرز عمل کو اختیار کر لیتا ہے، جو اس طرح روایات کے ذریعہ نقل و متوارث ہو جاتے ہیں۔ مسٹر ڈیلو باچ، ہڈسن نے اپنی ایک تصنیف "دی نیچرلسٹ ان لاپلاٹا میں پرندوں میں خون" پر ایک تہتہ بچپ باب لکھا ہے۔ اس میں وہ اکثر ایسے مشاہدات بیان کرتا ہے، جن سے نتیجہ نکالا جاسکتا ہے، کہ پرندوں میں انسان اور دیگر ذہنوں کا خوف زیادہ تر والدین کی تعلیم، یا خود ان کے اپنے تجربے کا نتیجہ ہوتا ہے۔ خود میرے مشاہدات بھی اسی نتیجہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ مسٹر ہڈسن نے بھی روایات کی اصطلاح کو ان ہی معنوں میں استعمال کیا ہے، جو میں نے اختیار کئے ہیں۔

بہر حال یہ بالکل واضح ہے، کہ جب تک کہ ہم باحتیاط مشاہدہ اور امتیاز کے بعد یہ تحقیق نہ کریں، کہ ان حیوانات کی عادات، حرکی جواب کی عقلی قائلیت پر مبنی ہونے کے باوجود، کس حد تک تقلید، والدین کی رہنمائی اور تعلیم، اور روایات سے متین ہوتی ہیں، اس

وقت تک ہم کو ان عادات کو جبلت کی طرف منسوب نہ کرنا چاہیے  
خواہ یہ عادات ایک نوع کے تمام افراد میں بالاشتراك ہی پائی  
جاتی ہوں۔ میرا عقیدہ ہے کہ یہ اختیاری مشاہدہ کے لئے ایک  
وسیع میدان ہے۔ کیا امید کی جاسکتی ہے کہ کسی دن برطانوی عظمیٰ کے  
جامعہ میں ایک پروفیسر کی نفسیات متقابلہ کی قاضی کی جالیگی جس کے  
ساتھ ایک محل، اور تجربہ گاہ ہوگا جس میں خاص خاص حالات اور  
رضاعی والدین کی نگرانی میں حیوانات کی پرورش ہوگی تاکہ ان  
کی عقل کے ارتقاء کا باحتیاط مطالعہ ہو سکے؟

جن انواع کا طبعی ماحول نسبتاً سادہ اور کم تغیر پذیر ہوتا ہے  
ان کے معدنی جوابات تو بلاشبہ لمحاظ ماہیت نسبتاً سمیعین اور جلی ہونگے۔  
ماحول کی پیچیدگی اور قابلیت تغیر میں اضافہ کے ساتھ ساتھ جواب بھی

سہ۔ پرندوں کے ترک وطن کا پیچیدہ مسئلہ اس کی مثال ہے۔ اس میں بلاشبہ  
جہلت سے زیادہ اور بھی کچھ شامل ہے، اگرچہ اس کی بنا و جبلت ہی پر ہے۔ اغلب  
یہ ہے کہ جس داخلی طلب و خواہش کی وجہ سے وہ پرندہ ترک وطن کرتا ہے، اس کی اہیت  
کا علم سوائے اس پرندے کے اور کسی کو نہیں ہو سکتا، بلکہ شاید اس پرندہ کو بھی اس کا  
احساس ہوتا ہے، نہ کہ علم۔ پھر ہم یہ بھی نہیں جانتے کہ ان حرکی عملیتوں کی ابتدا کن  
مہیات سے ہوتی ہے۔ نودائیدہ بازوں کی پانی کی روکے ساتھ ساتھ پرواز  
کی سادہ تر مثال میں تو کہا جاسکتا ہے کہ بہتے پانی کا مسلسل جھج اور پیادہ آٹھے  
کی طرف پرواز کو سمیٹ کر تا ہے۔ میں پہلے اشارہ کر چکا ہوں کہ جھلی کی بھول  
بھلیاں، اور نصف کری نالیوں کے مستقل متعل کی وجہ سے بہت زیادہ ترقی یافتہ اور  
متفرق احساسات پرواز کی سمت کو سمیٹ کر سکتے ہیں۔ لیکن ہر صورت اس میں ایک روایتی  
عنصر شامل ہے، جو بہت اہم ہوتا ہے، اور بہت ممکن ہے کہ یہ روایت  
اس وقت سے چلی آرہی ہو، جب کہ سحرہ بر کی شکل آج کل کی شکل سے  
بہت مختلف تھی۔ (مصنف)

کے محدودی طریقے کم ہیت ہو تے جائیگے۔ یہاں ہر فرد بذات خود ان کی نصیب کر لیگا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان میں ماحول کے بہت زیادہ پیمدہ اور قابل تغیر ہونے کی وجہ سے ہیتیں عملی فعلیتوں کی تعداد بہت ہی کم ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی حرکی جواب کی عقلی قابلیت بہت سی ایسی فعلیتوں کی وسیع اور کافی، اگرچہ نسبتاً غیر مفسر، بنیاد ہے جن کی رہنمائی والدین اور انماؤں کی نگہداشت کرنی ہے۔

سروست ہم تعلید، روایات، یا والدین کی رہنمائی سے قطع نظر کم کے حلت اور عقل کے تعلق کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان اور حیوان، دونوں بعض حیاتیات کے فعلی جواب دینے کی عقلی قابلیت اپنے ساتھ دنیا میں لاتے ہیں۔ یہ گویا ان کی جمائی میراث کا ایک حصہ ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ جواب شروع ہی سے صحیح اور مناسب ہو۔ ایسی حالت میں ہم اس کو عملی کہتے ہیں۔ لیکن اکثر ان جوابات کی عدم صحت اور عدم مناسبت کی مقدار تغیر پذیر ہوتی ہے۔ ایسی حالتوں میں ہمارا مشاہدہ یہ ہے کہ وہ حیوان، ان جوابات کے انتخابی تصرف کی قابلیت رکھتا ہے اور یہ انتخابی تصرف ان فعلیتوں کا ہوتا ہے جو زندگی کے لئے ضروری ہیں۔ انتخابی تصرف کی یہی قابلیت عقل کا پہلا درجہ ہے۔ اس کے علاوہ عملی فعل کے لئے تو شعور ایک باہمی مظہر ہے، جو اس فعل کے صدور کا محض بے کار لازمہ ہے، لیکن اس فعل کی عقلی رہنمائی کے لئے شعور ضروری ہے۔

جب مرغی کا چوڑہ نشین کی دراز سے نکلتے ہی انڈے کی سفیدی کے ایک ٹکڑے پر کافی، اگرچہ ناقص، صحت کے ساتھ ٹھونگ مارتا ہے، تو کس کو شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ عمل لحاظ ماہیت، ایک ہیج کا محدودی آئی جواب ہے، باوجود اس کے کہ یہ بہت پیمدہ ہے اور اس میں بہت سے عقلی پیچیدگیاں کا مناسب تطابق شامل ہوتا ہے۔

اسی کو ہم اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں، کہ چھوٹے سے سفید تعمیر کا بیجر احساسِ اودہ قوت ہے، جو ان فعلیتوں کے اس سلسلہ کا آغاز کرتی ہے، جن کے صدور کی قابلیت خلقی ہے۔ لیکن یہ فرض کرنے کے کافی وجود ہمارے پاس موجود ہیں، کہ ان افعال کے صدور کے ساتھ احساسِ ہاشعور ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ زندگی کے ان ابتدائی ایام میں چوزے کا شعور اپنی آئی میراث میں داخل، اور اس پر قابض ہوتا ہے، اور ایک مطمئن اور مبالغہ فہم، جانشین کی طرح اپنی جائیداد کا انتظام شروع کرتا ہے، اور جو نقصان اس میں پاتا ہے، ان کو رفع کرتا ہے۔ چوزے میں یہ میراث پہلے ہی سے اس قدر مظہر ہوتی ہے، کہ شعور کو بہت زیادہ تکلیف کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی، لیکن انسان کے بچے میں بعض قابل غور اختلافات ہوتے ہیں۔ مثلاً اول۔ یہ جانشین اس وقت اس میراث کا مالک بنتا ہے، جب وہ چوزے کے مقابلے میں، بہت کم عمر اور خام کار ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کی میراث کا رقبہ بہت وسیع ہوتا ہے، اور اس میراث کے تجارتی تعلقات بھی بہت وسیع اور پیچیدہ ہوتے ہیں۔ سوم یہ کہ اس کے آباء و اجداد کے ہاں یہ میراث سے رستم علی آ رہی ہے کہ جب تک یہ جانشین نابالغ رہتا ہے، اس وقت تک وہ قبضہ خدام، اور عقل فہم آداب، انتظام مملکت اور انصرام امور میں اس کی مدد کرتے ہیں، لیکن ان تمام اختلافات کے باوجود بھی یقینی ہے، کہ چوزے کے شعور کی طرح انسان کے بچے کے شعور کو بھی اپنی آئی میراث میں داخل، اور اس پر قابض ہونا پڑتا ہے، اگرچہ اس کا دل و قیضہ تدریجی ہوتا ہے، اور اس میں بیرونی مدد بھی بہت زیادہ درکار ہوتی ہے۔ پھر خواہ مخواہ بھی اس کی مدد اور تربیت کی جائے، اس مدد اور تربیت کو اس کو خود حاصل کرنا پڑتا ہے، کوئی اور شخص اس کام کو اس کے لئے نہیں کر سکتا۔ اسی میراث کو لے کر وہ زندگی سے

کثیر ترین فائدہ اٹھاتا ہے۔ کوئی مہربان چھاپا یا ماسوں اس کو نئی جائداد عطا نہیں کر سکتا۔ وہ خود اس سیراث کا انتظام مخصوص حد و دے کے اندر کر رہا ہے، اور یہ انتظامی قابلیت اس کی میراث کا ایک حصہ ہوتی ہے۔

لیکن اس تمام بحث میں ہم اپنے نقطہ آغاز سے بہت دور ہوتے جا رہے ہیں۔ اب ہم کو پھر اس مقام کی طرف عود کرنا چاہئے جہاں تک کہ ہماری اس بحث کی عمارت مضبوط ہے۔ مرغی یا انسان کا بچہ اوّل عمر میں اپنی آلی میراث کے اس حصہ کے انتظام میں مہارت حاصل کرتا ہے جس کو ہم حیوانی آلات کہتے ہیں۔ یہ مہارت مرغی کے بچے میں بہت جلد، اور انسان کے بچے میں ذرا دیر میں نزاکت اور صحت کے اعلیٰ مدارج پر پہنچ جاتی ہے۔ ایک ہفتہ کی عمر کا مرغی کا بچہ تہہ باری انگلی پر بیٹھی ہوئی ٹھکی کو اس طرح اٹھا لے گا کہ اس کی چونچ تہہ باری انگلی کو سہل نہ کرے گی۔ لیکن یہ صحت سعی و خطا کا نتیجہ ہے جس چیز کو ہم اپنی فعلیتوں کا نصف کہتے ہیں، وہ جواب دہی کے کامیاب طریقہ کی شعوری تقویت، اور ناکام طریقوں کی تنفیہ میں، اور ان کی مدد سے، حاصل ہوتی ہے۔ کامیاب جواب کا اس تشفی کی وجہ سے اعادہ ہوتا ہے، جو اس سے پیدا ہوتی ہے۔ ناکام جواب سے تشفی پیدا نہیں ہوتی، لہذا اس کا اعادہ بھی نہیں ہوتا۔ ہم باب دہم میں اکتساب مہارت کے لئے شعور کی اہمیت پر بہت کچھ لکھے ہیں۔ یہ حیوانی تعلیمات کا ایک اہم مسئلہ ہے، اور اس میں عقل کی امتحانی فعلیت شامل ہوتی ہے۔ لیکن کہاں ہم کو ان باتوں کے دہرانے کی ضرورت نہیں، جو ہم گذشتہ بابوں میں بیان کر آئے ہیں۔

لہذا اب ہم کو عقلی رہنمائی کے ایک اور پہلو کی طرف توجہ کرنی چاہیے۔ اسی باب کے گذشتہ اوراق میں جو مثالیں میں نے بیان

کی ہیں، ان کی ہکار سے بچنے کے لئے میں اپنے چند ادرشاہات بیان کر دیتا ہوں۔ جب سہرے چونسے تین دن کے ہوئے تو میں نے ان کے ساتھ دو چیزیں ایسی رکھیں، جو ان کے تجربے میں کبھی نہ آئی تھیں۔ ان میں سے ایک تو معمولی گیراتھا، اور دوسرا زرد سیاہ بھانجھا۔ جو زرد نے ان کو ذرا بزدلی اور شبہ سے دیکھ کر جہاں تک میں معلوم کر سکا، وہ دونوں کو مساوی طور پر چھینکی نظروں سے دیکھتے رہے، فالٹا ہاں وجہ سے کہ یہ ان اشیاء سے بڑے تھے، جو ان چوزوں کے سامنے ڈالی جاتی تھیں۔ پھر یہ دونوں حرکت بھی کرتے تھے۔ ایک دو دفعہ تو انہوں نے بزدلی کے ساتھ ان پر ٹھونک ماری، لیکن اب شام ہو رہی تھی، اور وہ چوزے نیند کے مارے محووم رہے تھے۔ بحیثیت ان کے پالنے والے کے میرا فرض تھا، کہ ان کو سلا دوں، لہذا میں نے ان کو سونے کو بھیج دیا۔ اگلی صبح کو جب وہ تازہ دم تھے، تو میں نے اس تجربہ کو ذہرایا۔ اب پھر انہوں نے ان دونوں گیروں پر بزدلی کے ساتھ ٹھونک ماری اور انجام کار ایک چوزہ ان کو چوبچ میں اٹھا کر لے بھاگا لیکن جتنا اکثر جانوروں کو بد مزہ معلوم ہوتا ہے، لہذا وہ تو فوراً پھینک دیا گیا، لیکن دوسرا گیر اٹھنے کے چند منٹوں کے بعد گل لیا گیا۔ بعد میں یہی جھانجھے رکھی گئی تھی ماری گئیں۔ لیکن اکثر اس پر صرف نگاہ ڈالی جاتی تھی۔ جلدی ہی اس کی طرف التفات بھی چھوڑ دیا گیا۔ اس کے برخلاف نئے چھوٹے چھوٹے گیروں پر فوراً اور تیشیں کے ساتھ جھپٹا مارا جاتا تھا، اور کوئی ایک چوزہ ان کو لیے بھاگتا تھا۔ اس کے بعد ایک پرچش بھاگ دوڑ شروع ہوتی تھی، اور اس خوش قسمت چوزے کو اتنا وقت نہ ملتا تھا کہ وہ اس ترنقہ کو

بالطیان ملق سے نیچے آمارے میں نے بھی تجربے اور چوزوں پر بھی کئے ہیں، اور وہاں بھی تینا کج معینہ ہی تھے، تلخ کے سچوں کا بھی بالکل یہی حال ہوتا ہے۔ پھر ایک عجیب بات یہ تھی کہ مباحثے کو کسی صورت میں بھی نقصان نہ پہنچا۔

ان اعتبارات و مشاہدات میں مندرجہ ذیل باتیں خاص طور پر قابل غور ہیں: — (۱) خوش ذائقہ کٹرے اور بد مزہ مباحثے میں فرق کی محلی واقعیت (۲) چند ٹی کو فٹشوں کے بعد تجربے سے جلدی سٹی سیکھنا۔ (۳) اس تعلیم کا تجربہ کی مدد سے دو اشیا میں محض ایک کو تیز کرنا۔ (۴) بد مزگی، اور شاید ناگوار بد بو کا ایک شے کے ساتھ تلازم۔ (۵) تجربے کے تینا کج کے مطابق افعال کی رہنمائی آخر کی دو باتوں میں ماحول سے عقلی مطابقت کی بنا ابتدائی صورت میں پائی جاتی ہے۔ جن معنوں میں کہ میں نے عقل کی اصطلاح کو اس رسالہ میں استعمال کیا ہے، ان کے مطابق یہ تجربہ پر مبنی ہوتی ہے۔ اس میں ارتسامات اور خیالات کا تلازم مثالی ہوتا ہے، اور حرکی جوابات کے تصرف پر اس کی دلالت ہوتی ہے۔

اب ہم ایک ایسی مثال لینگے جس سے عقل کا ذرا اُسچا ورجہ ظاہر ہوتا ہے۔ میں ان چوزوں کو اپنے مطالعہ کے کمرے میں گیس کے چولیس کے پاس رکھا کرتا تھا، تاکہ کمرے کی حرارت کو آسانی سے منظم کیا جاسکے۔ پہلی مرتبہ جو بچے میں نے نکلوائے تھے، ان کو میں نے اتنی جگہ رکھا تھا جس کے فرش پر پرانے اخبار بچھے تھے، اور دیوار میں نو پوری کی پوری اخباروں ہی کی تھیں اب آج کل تو میں تار کی جالی استعمال کرتا ہوں۔ ایک طرف یہ مڑا ہوا اخبار کرسی کے سہارے کھڑا تھا۔ اسود پٹی عمر ایک ہفتہ کی تھی، اور اس کی صحت بھی خاص طور پر بہت اچھی تھی، ممکن ہے، کہ یہ اچھی صحت اولیٰ کھانے کا نتیجہ ہو۔ وہ اس دُٹیلے



کئے کو نے میں کھڑا ہوا برابر کسی چیز پر ٹھونگیں مار رہا تھا۔ بعد میں مجھے معلوم ہوا کہ یہ چیز اخبار پر صفحے کا نشان تھی۔ اس کے بعد اس نے اپنی توجہ اور کوشش اخبار کے ٹرے ہوئے کونے کی طرف مبذول کی۔ یہ اتفاق سے اس کی دسترس سے باہر نہ تھا۔ اس نے اس کو پکڑ کر کھینچا، اور اخبار کو نیچے کی طرف جھکا لیا۔ اس طرح ڈبے کی دیوار میں سوراخ ہو گیا، اور وہ اس میں سے باہر نکل گیا۔ میں نے اس کا فذ کو مددیت کے سوراخ بند کر دیا، جاننا افسوس کو پکڑا، اور اس کو ڈھبے کے اندر اس جگہ کھڑا کر دیا، جہاں وہ پہلے ٹھونگیں مار رہا تھا اس نے اخبار کے کونے پر پھر ٹھونگیں مارنا شروع کیں، اور اس کو جھکا کر پھر باہر نکل گیا۔ اس بعد میں نے اس کو اس خاص مقام سے جہاں تک دور ہو سکا کھڑا کر دیا، مین یا چار منٹ کے بعد ہی وہ پھر اس کو نے کے پاس آیا، اپنے گزشتہ عمل کو دہرایا اور باہر نکل گیا۔

بلاشبہ محفل کی یہ صورت گزشتہ صورت کے مقابل میں زیادہ ملتف ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں، کہ یہ بلحاظ جنس مختلف ہے۔ یہ بھی تجربہ پر مبنی ہے، اس میں کبھی ارتسامات و خیالات کا تلازمہ شامل ہے، اور اس سے بھی تلازمہ کی مدد سے تجربہ سے مشتق ہونے قابلیت مدلول ہوتی ہے۔ چور سے کو معلوم ہوا، کہ ایک خاص فعل جس نے اس کو پہلی دفعہ کسی خاص نتیجہ کو ملحوظ رکھے بغیر کیا تھا، خاص خاص اثرات کا باعث ہوتا ہے۔ اثرات خوشگوار تھے، لہذا کو نے پھر ٹھونگ مارنے کے خیال، اور باہر کمرے سے مٹکنے کے خیال میں تلازمہ قائم ہوا۔ بعد میں اخبار کو پھانسی کے فعل کے اعادہ کی بعینہ دہرائی، جو کپڑے کو اٹھانے کے فعل کے اعادے کی تھی، یعنی یہ کہ یہ تجربہ کی وجہ سے خوشگوار نتائج کے ساتھ تلازمہ ہو گیا تھا۔

میں نے اپنی تصنیف محفل حیوانی میں پرندوں کے بچوں

پر کچھ مشاہدات کے نتائج بیان کئے ہیں۔ ان سے بھی مذکورہ بالا  
 نتائج کی تائید ہوتی ہے۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، ڈاکٹر مائٹلے  
 اسود کے اخبار پھاڑنے کے فعل کو مذہبی یا فنی صورت میں بیان  
 کریگا۔ یہ کہنے کی بجائے، کہ اخبار کے اس کونے پر ٹھونک مارنے  
 کے خیال، اور باہر نکلنے کے خیال میں تلازم قائم ہوا، وہ یہ کہے گا، کہ  
 تلازم کی وجہ سے اس خاص کونے پر ٹھونک مارنا باہر نکلنے کے ہم معنی  
 ہو گیا۔ یہ زیادہ ترکیبی طرز بیان اس بیان کے مقابلے میں مر جی ہے،  
 جو مختلف خیالات کی آزاد اور خود مختار ہستی پر دلالت کرتا ہے +

---

## باب سینزدہم

### اضافات کا اور اکٹ

شعر کی سچیدگی اس قدر زیادہ، لیکن باوجود اس کے اس قدر بانفاہد ہے، کہ ذہنی مشق کے تار و پود کے تنوع کو دریافت کرنا، اور ان کی تحقیق کرنا بہت مشکل ہے۔ غزشتہ ابواب میں ہم نے اپنی تحلیل میں ان تاروں میں سے بعض کو معلوم کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہم نے دیکھا، کہ ہمارے بصری ارتسامات اکہ ابصرہ ہی ہم میں اقلب قوت ہے، ہمیں شکئے کے احساسات حرکی احساسات میں اندھم یا شال ہو جاتے ہیں، اور اس لئے جو ارتسامات بادی النظر میں سادہ و بسیط معلوم ہوتے ہیں، وہ درحقیقت ایک نہایت نازک و دقیق ترکیب کے حامل ہوتے ہیں۔ جب ہم گلاب کا پھول دیکھتے ہیں، تو شکئے کے احساسات کے مجموعات، دونوں آنکھوں میں ذرا مختلف ہوتے ہیں یہ مجموعات احساسات ان حرکی احساسات سے ترکیبی روابط پیدا کرتے ہیں، جو حد چشم، اور اس حد چشم کے اندر بعض اوقات آگئی حرکات کا لازمہ ہوتے ہیں۔ ان روابط سے ایک ایسی رنگین چیز کا ارتسام

پیدا ہوتا ہے جس کی ایک خاص شکل ہے، اور ذیلی میدان سے  
 محیط جس کا ایک خاص مقام ہے، لیکن یہ ارتسام ایک مرکز بنائے  
 جس کے ارد گرد استحضاری عناصر ہیں، جو ذیلی تصور کو اور زیادہ شخص  
 کرتے ہیں، اور جو بہت وسیع بصری تجربے کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اسی  
 تجربہ کی وجہ سے شبلیکے کے عناصر، اور حرکی عناصر کے آپس میں تفریبی  
 تعلق پیدا ہوتا ہے۔ گلاب کا پھول ایک بھری ارتسام ہے، لیکن یہ اس سے زیادہ چھلکا  
 جی ہے۔ سخی ایک مجموعہ کامرکز بھی ہے چنانچہ اس سے اس کی خوشبو کی طرف اشارہ ہوتا ہے، اور  
 جیسا کہ میں پہلے ہی بیان کر چکا ہوں، کم از کم میرے لئے ایک پرانے بلخ کا وہ حصہ ذہن میں  
 آنے کی طرف مائل ہوتا ہے، جہاں میں بچپن میں اکثر جایا کرتا تھا۔ مینی یا کہ گلاب کا پھول تلاطم  
 کی وجہ سے ایک استحضاری بھری میدان کامرکز نقطہ آغاز بننے کا بہت قوی میلان رکھتا ہے۔  
 یہاں تک ہم ارتسامات کے احضاری عناصر، اور ان کے  
 استحضاری، احوالات پر بحث کرتے رہے ہیں۔ ارتسامات ہمیشہ  
 ارتسامات کے، تمام تر ان احضاری عناصر سے مرکب ہوتے ہیں، جن  
 میں ترکیبی اجتماع ہوتا ہے، اگر یہ ہو سکتا کہ مزید ترکیب میں وہ اپنے  
 ارد گرد استحضاری عناصر جمع کر لیں۔ اور ان استحضاری عناصر پر ہماری  
 گزشتہ بحث سے واضح ہوا تھا کہ یہ ان احساسات کے احوالات  
 ہوتے ہیں جن سے احضاری عناصر مرکب ہوتے ہیں۔ یہاں یہ  
 یاد دہانی بہتر ہوگی، کہ ہم نے احساس کی تعریف اس طرح کی ہے، کہ  
 یہ شعور کا ایک ناقابل تحلیل عنصر ہے، جو ایک درآئندہ حیاں کا بہت  
 سے درآئندہ ہیجانوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ہم نے اپنی تحلیل سے مخصوص  
 حواس کے احساسات (بصری، سمعی، ذہنی، و غیرہ) اور احساسیت عامہ  
 کے احساسات، حرکی احساسات، فاصلے اور محسوس پن کے احساسات  
 کو متکشف کیا ہے۔ فاصلے اور محسوس پن کے احساسات کے متعلق  
 ہم نے معلوم کیا ہے، کہ یہ ان درآئندہ ہیجانوں کے اجتماع کا نتیجہ  
 ہوتے ہیں، جو غالباً عضویاتی اور زیر شعور ہوا کرتے۔ یہ یاد ہو گا کہ

اچھے کہیں سوال اٹھایا گیا تھا، کہ کیا وجہ ہے، کہ بعض زیر شعوری  
ہیجانات کا اجتماع ایسا احساس پیدا کرتا ہے، جس میں فاصلہ اور  
محسوسین کی کیفیت ہوتی ہے، اور میں نے اس کا جواب دیا  
تھا، کہ تجھے معلوم نہیں۔ یہ ایسا ہی سوال ہے، جیسا کہ یہ کہ کہیں  
وجہ ہے، کہ کاربن اور گندک خاص نسبت میں مل کر کسا دین  
ڈائی سلفائیڈ کی سی پے رنگ مائع چیز پیدا کریں، جو دونوں اجزاء  
تجزیہ سے مختلف ہو۔ ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں، کہ جہاں تک  
ہم کو علم ہے، اشیاء کے بننے کا یہی طریقہ ہے، یہ سائنسک تخلیق کی  
گویا آخری حد ہے۔ اسی طرح فاصلے اور محسوسین کے متعلق ہم  
صرف اتنا کہہ سکتے ہیں، کہ پہنچ کی معلوم شرائط کے تحت یہی وہ  
صورت ہے، جو ارتسامات اختیار کرتے ہیں۔ سائنس نہیں کہہ سکتا  
کہ ایسا کیوں ہوتا ہے۔ اس کو صرف اس امر واقعی پر قناعت  
کرنی پڑتی ہے، کہ جہاں تک کہ یہ اس وقت تک تحقیق کر سکا ہے،  
یہی طریقہ ہے، جس سے ارتسامات بنتے ہیں۔

یہ سائنس میں ہمارے لئے اہم اور قابل لحاظ بات  
یہ ہے، کہ خارجیت، بصری میدان میں مقام اور محسوسین پہلے  
ہی سے بصری ارتسام میں موجود ہونے میں، اور علی گردار  
کے لئے ان کی دلالت کسی سمعی اور دیگر اقسام کے ارتسامات کے ساتھ ان کے لزوم  
کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یہ لزوم تلازم پر مبنی ہوتا ہے، اور جس چیز کو میں  
نے "دلالت" کہا ہے، وہ بصری ارتسامات کی وجہ سے کسی شے کی  
یا دیگر استحضاری حالات کی تخلیق ہے۔ اس لزوم میں، اور کسی  
کی وجہ سے، احضار ہی عناصر (جن کو ہماری تحلیل نے مفکشف  
کیا ہے) اور ان کے ساتھ ان کے استحضاری احیاءات میں

اور زیادہ بھروسہ اور زیادہ ملحق، ترکیب ہوتی ہے لیکن ترکیب میں یہ احساسی عناصر (اور ان کے احیاءات) اور صرف یہی موجود ہوتے ہیں۔ اگر کہا جائے کہ ان عناصر کے علاوہ خود وہ ترکیبی شعور طبیعی بھی ہوتا ہے، جو ان کو ملا کر نئے ذہنی مرکبات بناتا ہے، تو میں جواب دوں گا، کہ یہ صرف سمج ہی نہیں، بلکہ یہ نفسیات، شخصیت ایک علم (سائنس) کے حیل میں شامل ہے۔ ہم نفسیات کا مطالعہ کرتے ہیں، صرف اس لئے، کہ ہم ان اجتماعات کے قوانین دریافت کر لیں، جو ذہنی آلات کی بحیون کا باعث ہوتے ہیں، بعینہ اس طرح جسے ہم کیمیا کا مطالعہ کرتے ہوئے اس نیت سے کہ ہم ان اجتماعات کے قوانین معلوم کریں، جن سے کیمیائی مرکبات حاصل ہوتے ہیں۔ اگر دونوں میں ترکیبی فعلیت نہ ہوتی تو علم نفسیات یا علم کیمیا کا وجود ہی نہ ہوتا۔ فطرت کی ان ہی ترکیبی فعلیتوں کو ہم اولی قوانین فطرت میں عام صورت میں بیان کر کے کی روشنی میں دیکھتے ہیں۔ ہمارا مقصد یہ ہے کہ یہ قوانین کلی ہیں۔ زیر بحث تعلیلیں کسی خاص چیز کے ساتھ مخصوص نہیں، یہ چیز اجسام ہوں، یا کیمیائی اجتماعات کے بلوری آلات یہ عام یا فلسفہ کی اصطلاح میں کلی ہوتی ہیں۔ افراد میں ان کا مطالعہ صرف اس لئے ہوتا ہے کہ وہ افراد کے اجزاء میں کیمیا اور حیاتیات اب اس کو عام طور پر تسلیم کرتے ہیں۔ اگر یہ اسی عمومییت کے ساتھ ذہنی آلات کے لئے بھی تسلیم نہ کیا جائے تو نفسیات یا تو علم کے درجہ سے بہت نیچے گر جائیگی، یا کچھ اس درجہ سے بہت اونچی ہو جائیگی۔ خالصتہً تجریدی نقطہ نظر سے کہا جاسکتا ہے کہ ارتسام یا اس کے خیال میں شعوری احساسات یا زیر شعوری ہیمنات (ایمان کے احیاءات) کی ترکیب کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ اب اگر کیمینٹز کا کوئی شاگرد ہم سے اس

بیان پر یہ اضافہ کرنے کو کہے کہ معاً اس میں شامل ہے اس ترکیبی اصول کے  
 حوالہ کو ملتا تھا، اور کہہ سکتے ہیں، تو ہم اس کو تسلیم کر سکتے ہیں، بشرطیکہ اس  
 ترکیبی اصول کو ہم اس ترکیبی اصول کے بالکل جملہ سمجھیں، جس کے  
 مطابق کاربن اور کئلیمک خاص نسبت میں مل کر کاربن ڈائی سلفائیڈ پیدا  
 کرتے ہیں، یا جس کے مطابق کاربنو نیکی آف کالیم کا تھور۔ کیلکسائیٹ  
 کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور ”بالکل حامل“ سے میری مراد یہ ہے کہ  
 ہر صورت میں ہم ایک قانون فطرت پر بحث کر رہے ہیں۔ لیکن اگر  
 مطلب یہ ہو کہ اصول ترکیب ایک باقی الفطرت چیز ہے، یعنی  
 یہ کہ یہ ایک فطری عمل کا ذاتی جو نہیں، بلکہ اس کے علاوہ کچھ اور ہے،  
 تو ہم کو اس قیاس کو رد کر دینا چاہیے، کہ بغیر ضروری ہے، اور دیگر  
 علوم کی تحقیقات کے مطابق نہیں۔ اگر ذہنی علم کے متعلقان میں باہمی  
 غلط فہمی اس قدر آسان ہوئی، تو یہ کہنے کی ضرورت نہ تھی، کہ اس سے  
 ذہنی فردیت کا انکار لازم نہیں آتا۔ یہ انکار تو بالکل ظاہر ہے، کہ  
 معصوبے۔ اس انکار سے ہم اپنی فردیت کو جسمانی فردیت کے برابر  
 کر دیتے ہیں، جو تو این فطرت کے بچیدہ تعال کا فطری نتیجہ  
 ہوتی ہے۔

اب ہم کو ذہنی حالات کے اُن اجزاء پر بحث کرنا ہے، جن  
 کے ترکیبی انضمام سے یہ حالات نئے اور اعلیٰ خصوصاً نفس اختیار کرتے  
 ہیں۔

بصری ارتسامات، اشیاء کے نزدیک یا دور، اور بصری میدان  
 میں یہاں یا وہاں ہونے سے مختلف ہو جاتے ہیں، اس کی  
 توجیہ ہم اس طرح کرتے ہیں، کہ اس شے کو ہم مکان کی اور اشیا

۱۔ Carbonate of Lime

۲۔ Calcite

کے تعلق سے دیکھتے ہیں۔ لیکن اس توجیہ میں اضافت کا ادراک شامل ہے۔ جب تک کہ اضافت کا ادراک نہ ہو اس وقت تک ایک شے کو دیگر اشیا سے اس کے اضافت کی روشنی میں دیکھنا ناممکن ہے۔ اور اگر ہم سادہ احساسی تجربہ کے ارتسامات پر بحث کر رہے ہیں تو اس اضافت کے ادراک کے نہ ہونے سے کوئی قباحت پیدا نہیں ہوتی۔ ممکن ہے کہ اضافات ضمناً موجود رہے ہوں، اور صریحاً نہ ہوئے ہوں۔ یعنی یہ کہ وہ شعور کے مرکز میں نہ آئے ہوں ہیں اسے کمرے میں اپنے ارد گرد دیکھنا ہوں، اور اپنی آنکھیں اور توجہ اپنے ایک مانوس چیز پر جاتا ہوں، اور پھر دوسری پر۔ بصارت اور توجہ کے ہر نئے مرکز کے ساتھ، اس نئے مرکز کے تعلق سے بصری میدان کی نئی جماعت بندی ہوتی ہے۔ لیکن میرے ایسا کرنے میں لازمی نہیں، کہ میرا ذہن مکان کے مختلف اشیا کے باہمی اضافات کو بھی پیش نظر رکھے۔ یہ سچ ہے، کہ ان میں مکانی اضافات موجود ہیں، اور اگر میں چاہوں تو ان اضافات کا ادراک بھی کر سکتا ہوں، لیکن کیا یہ ممکن نہیں، کہ میں مضمون اپنے ارد گرد کی اشیا کو دیکھتا ہوں، اور ان کے اضافات کی طرف توجہ نہ کروں، یعنی یہ کہ یہ اضافات کبھی بھی میرے شعور کے مرکز میں نہ آئیں، اس میں شبہ نہیں، کہ ان اضافات کو وضاحت کے ساتھ معلوم کر لینے کے بعد میری ذہنی ترکیب میں اضافت کی ایک سخت شعوری کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن ایک چھوٹے سے بچے کے لئے غالباً ایسا نہیں ہوتا۔ وہ اس کی یہ ہے، کہ اس میں اب تک اضافات کے ادراک کی قابلیت پیدا نہیں ہوئی۔ میرا خیال ہے، کہ اضافات اس کے شعور کے مرکز میں کبھی نہیں آتے۔ اس مضمون کے لئے ذہنی آلات ارتسامات ہیں، اور اس میرے لئے وہ درکات ہیں جو ان کے ساتھ اضافات کی کیفیت بھی ہو جاتی ہے۔

لے اگر میں اس رسالہ کو دوبارہ لکھ رہا ہوں تو میں بجائے اضافات کے ادراک کے



ایک ارتسام ہے، جس میں موضوع، یا دیگر اشیا کے ساتھ تعلق کا شعور یا  
پائنت شعور ہی، ادراک بھی شامل ہوتا ہے۔ اب ہم کو اضافات  
کے ادراک کی نفسیاتی ماہیت دریافت کرنے کی اکوشش کرنا  
ہے۔

جب میں اپنے ارد گرد دیکھتا ہوں، اور میری توجہ ایک چیز سے  
دوسری کی طرف منتقل ہوتی ہے، تو توجہ کے ہر انتقال کے وقت  
شعور میں بھی ایک انتقال ہوتا ہے۔ اگر ہم متعاقب احوال شعور کو  
حروف سے ظاہر کریں تو اس طرح کا ایک سلسلہ قائم ہوتا ہے۔

ب - ج - د - ر - س - م

لیکن شعور مسلسل ہے۔ احوال ب ج د ر وغیرہ ایک دوسرے  
سے علیحدہ نہیں، بلکہ یہ ایک سلسلہ کے مختلف پہلو ہیں جن کی ایک  
صفت تسلسل ہے، اور ہم کو ان انقلابات کے وقوع کا احساس  
یا وقوف بھی ہو جاتا ہے۔ ہم اپنی توجہ ان پر نہیں جاتے ہماری  
توجہ خود شعور احوال کی طرف ہوتی ہے۔ ہماری توجہ ب سے ج  
اور ج سے د کی طرف منتقل ہوتی ہے، جس علیٰ انداز انتقال کا شعور  
بالکل فزیلی ہوتا ہے، اور میرا خیال ہے کہ بچے میں یہ سوائے ار  
کے اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ اب ذرا اسی دیر کے لئے ہم اپنے آپ کو

(تقریباً حاشیہ صفحہ گزشتہ) اضافات کا، من حیث الاضافات، مرکزی نانا لکھتے ہیں  
ادراک کی اصطلاح بالعموم احساسی تجربہ کے لئے مخصوص سمجھی جاتی ہے لیکن یہاں ہمارے  
سمندر کی بحث نہیں مابقی اس میں اس باب میں واضح کرنا چاہتا ہوں کہ اضافات  
کو کثرت معین و مینا جزا فکر متزعز کرنے کا عمل ہے اور امتزاج جیسا کہ سٹائٹ نے نہایت  
خوبی سے دکھایا ہے عمل مقابلہ کا نتیجہ ہوتا ہے (مصنف)

شروع پھین کی حالت میں لے جانے کی کوشش کرتے ہیں ہمارے  
 سامنے تین ٹکڑے پڑے ہیں جن میں سے دوسرے ہیں اور ایک نیلا۔  
 ہم ان کو یکے بعد دیگرے دیکھتے ہیں اور اس لئے پہلے ایک سرخ ٹکڑا اور پھر  
 دوسرا ٹکڑا اور پھر تیسرا نیلا ٹکڑا ہماری بصارت، یا ہمارے شعور کے مرکز میں  
 ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ان کا تسلسل اس طرح ہوتا ہے کہ سرخ ٹکڑا سرخ ٹکڑا  
 نیلا ٹکڑا۔ ایسا کرنے میں ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ شعور میں بھی ایک انتقال  
 ہوتا ہے یعنی پہلے سرخ سے سرخ کی طرف، اور پھر سرخ سے نیلے  
 کی طرف۔ جب یہ انتقال سرخ سے سرخ کی طرف ہوتا ہے، تو ہم  
 محسوس کرتے ہیں، یا اہم کو وقوف ہوتا ہے کہ مرکزی ارتقائات  
 درمشابہ ہیں۔ لیکن جب انتقال سرخ سے نیلے کی طرف ہوتا ہے تو  
 ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ مرکزی ارتقائات غیر مشابہ ہیں۔ اب یہاں  
 قابل لحاظ نکتہ یہ ہے کہ مشابہت، یا عدم مشابہت نفس ان مرکزی احوال  
 میں نہیں، بلکہ ایک سے دوسرے کی طرف انتقالات میں ہے۔ اگر  
 سرخ ٹکڑا موجود نہ ہو تو عدم مشابہت کا وہ احساس نہ ہوگا جو نیلے ٹکڑے  
 کے ارتسام کا نتیجہ ہے۔ ان دونوں کی مشابہت کا علم ہم کو صرف اس  
 طرح ہوتا ہے کہ ہماری توجہ سرخ ٹکڑے سے سرخ ٹکڑے کی طرف منتقل  
 ہو۔ اسی طرح عدم مشابہت کا احساس صرف اس طرح ہوگا کہ ہماری  
 توجہ سرخ ٹکڑے سے نیلے ٹکڑے کی طرف منتقل ہو۔ لیکن یہ واضح طور پر بدلتا  
 کر لینا چاہئے کہ میں صرف اس چیز کے محض وقوف پر بحث کر رہا ہوں،  
 جس کی تاویل اور ادراک مشابہت، کی صورت میں کرتا ہے۔ اسی طرح یہ  
 بھی یاد رکھنا چاہئے کہ ہمارے ذہن ٹکڑے ہر قسم کی مشابہت، یا عدم  
 مشابہت کو ظاہر کرتے ہیں۔ فرض کرو کہ ہم سب سے سرخ ٹکڑوں کے  
 وہ ٹکڑے لے لیتے ہیں، اور سب سے نیلے ٹکڑے لے لیتے ہیں۔ جو کچھ  
 کے ابھی مشابہت کا واضح طور پر ادراک نہیں کر سکتا، وہ بھی ایک ٹکڑے  
 کی دوسری ٹکڑے سے مشابہت کو محسوس کر سکتا ہے، اور اسی علم کے

مطابق اس کا عمل ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ کوئلے اور مٹھائیوں کی عدم  
مشابہت کو بھی محسوس کر سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ ایک بچہ سیسے کی دو گولیوں  
اور مٹی کی گولی کی عدم مشابہت کو غیر شعوری طور پر محسوس کر لے اور باوجود اس  
کے مشابہت یا عدم مشابہت کا واضح ادراک نہ کر سکے۔

تو یہ معلوم ہو گیا ہو گا کہ ہم مجبور ہیں کہ اضافات کے ادراک  
سے قبل کی ذہنی حالت کی توجیہ اضافات ہی کی صورت میں کریں، کیونکہ ہم  
ان کی توجیہ کسی اور صورت میں نہیں کر سکتے۔ ہم مجبور ہیں کہ الفاظ  
”عدم مشابہت“ اور ”عدم مشابہت“ ”مشاکلت“ اور ”عدم مشاکلت“ کو شعور کے  
انقلاب کے اس محض توقف کے لئے استعمال کریں جو ادراک کے  
زیر اثر، مشابہت یا عدم مشابہت بن جاتا ہے، لیکن جو ابھی تک مشابہت  
یا عدم مشابہت نہیں بنا، لیکن اس کے بغیر چارہ بھی نہیں۔ اس فرق کو واضح  
کرنے کا سوائے اس کے اور کوئی طریقہ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ میں  
یہ کہوں کہ ایک بچہ جس میں احساسی تجربے کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا،  
دو مٹھائیوں کی مشابہت، یا ایک مٹھائی اور کوئلے کی عدم مشابہت کو  
محسوس کرتا ہے یا اس کو ان کا توقف ہوتا ہے، لیکن جن کا اس کو ادراک  
نہیں ہوتا۔ یا پھر اس طرح کہیں کہ وہ مٹھائیوں کو مشابہ محسوس کرنا چاہے  
اور کوئلے کو غیر مشابہ، لیکن اس کو مشابہت، یا عدم مشابہت کا بطور اضافت  
ادراک نہیں ہوتا۔ اور یہ اس وجہ سے کہ مٹھائیاں یا کوئلہ اس کے شعور  
کے مرکز کے اجارہ دار ہوتے ہیں، اور اس لئے کہ بچے کو خود اپنے  
ذہنی اعمال و افعال پر غور کرنے کا موقع نہیں ملتا، اور اس سبب سے کہ  
قوت ادراک ابھی ترقی یافتہ نہیں ہوئی۔

جن لوگوں نے میرے مطلب کو پوری طرح نہیں سمجھا، ان میں  
سے بعض کہتے ہیں کہ ادراک اضافات کی اصلیت کی توجیہ کے لئے میں احساسی  
تجربے میں اس چیز کو داخل کر رہا ہوں، جس کا میں بظاہر جو یا ہوں۔  
پہلے تو میں کہتا ہوں کہ احساسی تجربے میں بحیثیت احساسی تجربے

کے، اضافات کا ادراک نہیں ہوتا۔ میں یہ تحقیق کرنے کا دعویٰ کرتا ہوں کہ یہ اضافات، بطور معروضات ادراک کے کس طرح پیدا ہوتے ہیں اس کے بعد میں یہ فرض کر لیتا ہوں، کہ احساسی تجربہ میں ایک مدہم اور وضلا ”وقوف“ یا ”احساس“ شعور کے ان انقلابات کا ہوتا ہے، جن کا آخر کار بطور اضافات ادراک ہوتا ہے۔ اس طرح میں خاموشی سے اضافات کو احساسی تجربہ میں داخل کر دیتا ہوں۔ میرا خیال ہے، کہ یہ تنقید صحیح نہیں۔ ہر کیفیت میں اپنے تمام اعتراضات کو بوضاحت بیان کرنے کا شہنی ہونا میں فرض کرتا ہوں، کہ احساسی تجربہ میں ارتقائات و خیالات ہوتے ہیں اور یہ، کہ چونکہ احساسی تجربہ مسلسل ہوتا ہے، اس لئے ان ارتقائات، یا خیالات کے درمیان انتقالات کا شعور بھی ہوتا ہے۔ دو اشیا ب اور ج ایسی ہوتی ہیں کہ سامنے آتی ہیں، جو ابھی احساسی تجربے کے مدہم ہیں۔ یہ اپنی اپنی انجمنیں پہلے ب پر جاتی ہے، اور پھر ج پر یعنی ب کے ارتسام کے بعد ج کا ارتسام ہوتا ہے، اور یہ کیسے بعد دیگرے شعور کے مرکز پر آتی ہیں۔ لیکن ان کے علاوہ ان دونوں کے درمیان انتقال بھی ہے، جو احساسی تجربے سے متعلق نہ ہونے کی وجہ سے ذیلی رہتا ہے۔ یہی انتقال تفکر سے مرکزی بننے کے بعد ب اور ج کے درمیان اضافت کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس کو مرکز میں لانے کا نام ادراک اضافت ہے۔ بعد اضافت فکر کی اکائی اس وقت تک نہیں بنتی جب تک کہ اس کا ادراک نہیں ہوتا یا یہ مرکز میں نہیں آجاتی۔ اس کو سمجھنا آسان نہیں۔ لیکن مجھے تو یہ امید ہے، کہ آگے چل کر یہ صاف ہو جائیگا۔

مشابہت اور عدم مشابہت عام ترین اضافات ہیں، جن کا ہم کو علم ہے، کیونکہ ہمیشہ بہت اسی حقیقتوں سے ایک دوسری کے مشابہت یا مخالفت ہو سکتی ہیں۔ اب اگر یہ اضافات ایک مرکزی حالت سے دوسری مرکزی حالت کی طرف شعور کے انتقال کو ظاہر کرتے ہیں، تو احتمال اس کا ہے، کہ ارتقائات، اور ان کے خیالات کے تمام اضافات شعور میں

پہلے ہی سے ایک مرکزی حالت سے دوسری کی طرف انتقالات کی صورت میں موجود ہوتے ہیں۔ میرا عقیدہ ہے، کہ ہمیشہ ایسا ہی ہوتا ہے، اور عملی تجربہ کی سادہ روزمرہ زندگی میں یہ انتقالات مستقل ذیلی ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ جیسے بچے کے شعور کی تاویل و تعبیر کی کوشش کے ضمن میں کہا جاسکتا ہے، کہ ادراک کے ظہور سے قبل اضافات کا تحت شعوری توقف نتیجہ ہوتا ہے ایک مرکزی حالت سے دوسری کی طرف شعور کے انتقالات کا، اور یہ، کہ شعور کے خیر فکری سیلان میں یہ انتقالات بالکل لازمی ہوتے ہیں۔

اب ہم پھر شعور کے مرکزی احوال کے تسلسل کے صورتی اہتمام کی طرف مود کر گئے ہیں۔ یہ ہم کو یاد رکھنا چاہیے، کہ یہ مرکزی احوال یا تو ارتسالات ہوتے ہیں، یا ان ارتسالات کے خیالات پیچھے کہیں ہم نے اس تسلسل کی یہ شکل بنائی ہے۔

### ب۔ ج۔ د۔ ر۔ م۔ م۔

یہ ظاہر ہوئے، کہ اگرچہ ہم کو انتقال (ب سے ج کی طرف) کا ہر حالت وقوع و توقف ہو سکتا ہے، تاہم عبور و مرور کے فعل میں ہم اس کو مکمل طور پر محسوس نہیں کر سکتے۔ وجہ ظاہر ہے، کہ اس حالت میں انتقال مکمل حواسی نہیں۔ پھر یہ جب مکمل ہو جاتا ہے، اور ہم ج پر پہنچ جاتے ہیں، تو ہمارے شعور کے مرکز میں ج کا ارتسام یا خیال ہوتا ہے، نہ کہ انتقال، جس کی وجہ سے ہم یہاں پہنچے۔ اس تمام بحث کو مختصراً اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے، کہ ہر اخافت میں دو متعلقہ اطراف ہوتے ہیں، جب تک کہ دوسری طرف معلوم نہ ہو جائے، اس وقت تک اضافات مکمل رہتے ہیں، لیکن پہلی طرف سے دوسری طرف پہنچنے کے فعل میں دوسری طرف عبور موجود ہوتی ہے۔ لہذا انتقال کے دوران میں ایک اخافت کو مکمل طور پر محسوس کرنا ممکن ہے۔

خیال رکھنا چاہئے، کہ اضافت اور شعور کا انتقال، نفعیاتی حیثیت سے ہم معنی ہیں۔  
اب ہم کو اس بات پر غور کرنا چاہئے کہ ہم اضافات کا مکمل طور پر ادراک کس طرح کرتے ہیں، اور اضافت کے معین اور واضح اور اکات کس طرح حاصل ہوتے ہیں۔

اب چونکہ ب اور ج کی اضافت کا مکمل اور معین ادراک اس حالت میں ناممکن ہے، جب شعور کی لہر ایک سے دوسرے کی طرف گزری ہو، اور چونکہ اضافت کے ادراک کے لئے ضروری ہے، کہ دونوں متعلقہ اطراف موجود ہوں، اس لئے ظاہر ہے، کہ اس اضافت کو جو پہلے محض محسوس ہوتی تھی، واضح اور معین طور پر معلوم کرنے کا واحد طریقہ یہ ہے، کہ ہم شعور کی لہر کے گزشتہ راستے پر نظر ڈالیں۔ دوسرے الفاظ میں اضافت کے ادراک، یعنی اضافت کو مرکزی بنانے میں مطالعہ باطن شامل ہوتا ہے اور مطالعہ باطن، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، نظر واپسین، یا فکر کے ہم معنی ہوتا ہے۔ لہذا اگر ہمارا شعوری استحضار یعنی:۔

ب۔ ج۔ د۔ ر۔ س۔ ص

ارتقائات، یا خیالات، کے تسلسل کا شعوری استحضار سمجھا جائے اور ان کے روابط شعور میں ذیلی سمجھ جائیں تو

ب۔ ج۔ د۔ ر۔ س۔ ص

کو اس نظر واپسین، یا فکر کا خاکہ سمجھنا چاہئے، جو اضافات کے ادراک یا شعور کے انتقال کو بصورت خیال مرکزی بنانے کے لئے ضروری ہے۔

ایک سادہ مکانی اضافت کے ادراک پر پہلے غور کرنا بہتر ہو گا۔ بس کے لئے ہم کو نقطہ ف اور نقطہ ق کی اضافت کی طرف توجہ مبذول کرنی پڑے گی۔

ق

ف

شکل ۱۳

اس توجہ میں ہماری آنکھیں ان دونوں کے درمیان آگے اور پیچھے کی طرف حرکت کرتی ہیں۔ پہلے ف مرکزی ہوتا ہے، ق ذیلی پھرتی مرکزی ہوتا ہے، اور ف ذیلی۔ آخر میں ہماری نگاہ ان دونوں کے درمیانی خالی مقام کے وسط میں جمتی ہے، اس طرح ف اور ق دونوں ذیلی ہو جاتے ہیں۔ نگاہ اگر اسی طرح بھی رہے تو بصری ارتسام دونوں نقاط کا ہوتا ہے۔ لیکن اگر شعور ان کے باہمی اضافت پر مرکوز ہے، تو ہم کو اس اضافت کا من حیثیت اضافت ادراک ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ یہ ادراک اضافت کو مرکزی بنانے کا بلا واسطہ نتیجہ ہے، لہذا یہ کتنا کہاں تک جائز ہو سکتا ہے، کہ اضافات کے ادراک میں نظر واپسین، اور فکر، شامل ہوئے ہیں؟ یہاں ہم کو یہ یاد رکھ لینا چاہئے کہ اضافت کا یہ ادراک کس طرح حاصل ہوتا ہے۔ پہلے ف مرکزی ہوتا ہے، اور ق ذیلی، پھرتی مرکزی ہوتا ہے، اور ف ذیلی، یعنی یہ کہ جب تک کہ دونوں اطراف باری باری شعور کے مرکز میں نہیں آ جاتے، اس وقت تک ہم دونوں کو ذیلی اور اضافت کو مرکزی نہیں بنا سکتے۔ مندرجہ بالا شکل ب۔ ج۔ د۔ میں ب گویا شکل ۱۳ کے نقطہ ف کا ارتسام ہے، ج شکل ۱۲ کے نقطہ ق کا ارتسام ہے، اور د مقدم الذکر سے موخر الذکر کی طرف انتقال لہذا ہمیشہ موجودہ اور مرکزی حالت شعور کے، اس تجربے کو ظاہر کرتا ہے، جو شعور کے گزشتہ لمحات میں حاصل ہوا تھا۔ اس کے علاوہ اس چیز کو ہم اس علامت سے ظاہر کرتے ہیں، وہ کوئی گزشتہ ارتسام نہیں، بلکہ دو ارتسامات کے درمیان انتقال ہے۔ ادراک اضافات کے عمل کی

ہی سب سے بڑی خصوصیت ہے۔ اب میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ شعور کے مکمل اتصالات کا ادراک، اور حلاوت کے ذریعہ ان کا اظہار و تفکر لامبی نفسی لہر کے گزشتہ راستے پر نظر و اسپین ڈالے بغیر کس طرح ممکن ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ یہاں تفکر خام اور جراثیمی ہے، اور اس میں بھی کلام نہیں، کہ یہ عمل ابتدائی طور پر مطالعہ باطن اور نظر و اسپین سے تعلق رکھتا ہے۔ لیکن یہی اس کا سب سے بڑا فائدہ ہے، کیونکہ ایک سادہ مکانی اضافت کے ادراک میں ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ہم شعوری تجربہ کی ایک نئی دنیا میں جو قریب قریب بے حد و بے نہایت ہے، پہلا قدم رکھ رہے ہیں۔

اب ہم مذکورہ بالا مکانی شکل کی اس طرح توسیع کرتے ہیں:۔

ف      ق      ک  
شکل ۱۴

ہم شکل ۱۳ میں ف اور ق کی اضافت کا ادراک تو کر ہی چکے ہیں۔ اب ہم ق اور ک کی اضافت کی طرف توجہ کرتے ہیں، اور ان کے اضافات کو مرکزی بناتے ہیں جس طرح، کہ ہم نے ف اور ق کی اضافت کو مرکزی بنایا تھا۔ یہ کر لینے کے بعد ہم ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہیں اور پورے کے پورے مجموعہ ف ق ک پر غور کرتے ہیں۔ یہاں ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ف اور ق کی اضافت بعینہ، اور بالکل ویسی ہی ہے جیسی کہ ق اور ک کی اضافت۔ یہ خیال رکھنا چاہیے، کہ یہاں ہم اضافات کے درمیان ۲ اضافت کا ادراک کر رہے ہیں، اور اس میں فاصلہ اور سمت کی مشابہت شامل ہے۔ یہ تمام مثال زیادہ پیچیدہ تو ضرور ہے، لیکن اس میں ادراک کی کوئی نئی صورت شامل نہیں۔ یہاں بھی ہم شعور کی ایک مرکزی حالت سے دوسری کی طرف انتقال پر غور کر رہے ہیں، یہ مرکزی حالات ف اور ق



کی طرح ارتسامات ہوں، یا ناق اور ق ک کی طرح اضافت کے اور اکات اس سے اصول کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس صورت میں ب۔ ج۔ د میں ب شکل ۱۲ کے ف اور ق کی اضافت ہے، ج شکل ۱۴ کے ق اور ک کی اضافت ہے، اور د ان دونوں اضافات کی اضافت۔ اب ہم ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہیں، اور شکل کو اور زیادہ پیچیدہ بناتے ہیں:۔



یہاں ہم ع اور ق اور ق کے اضافات کی طرف توجہ منعطف کرتے ہیں۔ ہم کو بہت جلد معلوم ہو جاتا ہے، کہ ع اور ق کا تعلق اور ع کے تعلق کے مشابہ ہے۔ ع ق غ پر غور کرنے میں ہم فی الواقع اس تجربے کو جھراتے ہیں، جو ہم نے ف ق ک پر غور کرنے میں حاصل کیا تھا۔ لیکن اگر ہم ک ق ع مجموعہ میں سے ق ک اور ق ع کی اضافت میں عدم مشابہت نظر آتی ہے، اور ہم مشابہت دو طرح کی ہے۔ اول فوق اور ع کا فاصلہ ق اور ک کے فاصلہ سے کم ہے۔ پھر دوسرے یہ کہ ان کی سمت بھی مختلف ہے۔ یہ مسئلہ زیادہ پیچیدہ ہے، لیکن یہاں اور اکات کی کوئی نئی قسم شامل نہیں ہوتی، اگرچہ اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اضافات معین طور اور اک کئے جاسکتے ہیں، بحیثیت اس کے لگا یہ ایک دوسرے کے (۱) مشابہ ہیں، اور (۲) غیر مشابہ ہیں۔

یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے، کہ اضافات کے اور اک میں شعور پرانے مواد کو نئے طریقہ سے استعمال کرتا ہے۔ مکافی اضافات پر توجہ، اور ان

کے معین اور اک، سے بہت پہلے ہم تحت شعوری طور پر ان سے واقف ہوتے ہیں، اور اسی واقفیت کے مطابق ہمارا عمل بھی ہوتا ہے، لیکن ابھی تک ہم نے ان کو شعور کے مرکز میں لانا نہیں سیکھا ہے، اور اوائل عمر میں ہم کو اس کی ضرورت بھی نہیں پڑتی، کہ ان کو شعور کے مرکز میں لائیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ان دنوں میں ذیلی واقفیت ہی عملی تجربے کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اضافات مرکز میں صرف اس وقت آتے ہیں جب ہم اپنے دوست کی اطلاع دہی، یا خود اپنی شعفی کے لئے اشیا کو بیان کرتے ہیں۔ پانچ یا چھ برس کے ایک بچے سے کہو، کہ وہ بیان کرے کہ اس نے ایک خاص سادہ اور معمولی کام کس طرح کیا تھا۔ اقلب یہ ہے، کہ وہ اس کام کو دوبارہ کر کے دکھانے کی طرف مائل ہوگا لیکن اگر تم اس سے کہو، کہ تم اس کام کو کرنے کا طریقہ سننا چاہتے ہو، نہ کہ اس کو ہوتے ہوئے دیکھنا تو وہ گھبرا جاتا ہے۔ وہ اس کام کو ان اضافات کی مدد کے بغیر بیان کر ہی نہیں سکتا، جن کا اس کو اس وقت تک محض ہم ہی ہوا ہے، نہ کہ اور اک۔ اس کے بیان کرنے میں وقت صرف اسی وجہ سے پیدا نہیں ہوتی، کہ اس کے پاس الفاظ کافی ذخیرہ نہیں، بلکہ وجہ یہ بھی ہے کہ اس کے تمام خیالات ایکس غیر مانوس میدان میں ہیں۔ یہ معلوم کرنے کے لئے، کہ اس نے اس کام کو کس طرح کیا تھا، اس کو اپنے گزشتہ تجربے پر نگاہ ڈالنی پڑتی ہے، کیونکہ اس کے بغیر وہ اس کو بیان کر ہی نہیں سکتا اور گزشتہ تجربے پر نگاہ ڈالنے کا وہ عادی نہیں۔

دوسری بات جو قابل لحاظ ہے، یہ ہے، کہ مکانی اضافات کی صورت میں فن سے قیاق سے حج کی طرف انتقال کے احساس کی بناء عضویاتی ہے، کیونکہ ان ارتقائات پر غور کرنے میں شعور کا انتقال اگر آلات بصارت کی معین حرکات کا منظر نہیں، تو ان حرکات کے ساتھ ساتھ ضرور ہوتا ہے۔ جب ہم اداک کرتے ہیں، کہ فن اور ق کی اضافات ق اور ک کی اضافت کے مشابہ ہے، لیکن ق اور ک کی اضافت سے مختلف

ہے تو اس کی عضویاتی بنا پہلی صورت میں تو آنکھ کی حرکات کی مشابہت ہے، اور دوسری صورت میں ان حرکات کی بلحاظ مقدار اور سمت مخالفت +

یہاں یہ پھر یاد رکھنا چاہئے کہ اگرچہ نفسیات اور عضویات کے نقطہ نظر سے مکانی اضافت کی توجیہ شعور کے انتقالات، عقلی حرکات کی صورت میں ہو سکتی ہے، تاہم طبیعیات کے لحاظ سے یہ ذات مدبرک سے باہر ہوتے ہیں۔ نفسیات اپنی عقل کی مخصوص نوعیت کی وجہ سے مجبور ہے کہ ارتسامات کو احوال شعور سمجھے، اور اضافت کے ارتسامات کو شعور کے انتقالات لیکن طبیعیات اپنی عقل میں ارتسامات اور ارتسامات کے خارجی حقائق کا مظہر سمجھتی ہے، اور ایسا سمجھنے میں بالکل حق بجانب ہے، اور یہ سوال کہ مقام الذکر موعراندہ کر کا اظہار کس طرح کرتے ہیں، اس کے دائرہ عمل سے باہر ہے۔ زمان و مکان میں خارجی حرکت کی طبیعیاتی بحث میں متعلقہ نفسیاتی مسائل کی بحث کو داخل کرنا، اور طبیعیات کے مقاصد کے لئے قوانین حرکت کو احوال شعور، یا ان احوال شعور کے انتقالات کی صورت میں بیان کرنا، سائنٹفک طریقہ کا بالکل غلط استعمال ہے۔

اب ہم مکانی اضافات کی بحث کو چھوڑ کر زمانی اضافات پر غور و خوض شروع کرتے ہیں۔ اضافات کی یہ دونوں قسمیں ہر روز صبح سے شام تک بیسیوں مرتبہ ہمارے تجربے میں آتی ہیں۔ لیکن دونوں کی دونوں اس وقت تک فہمی رہتی ہیں، جب تک کہ فکر شعور کی مرکزی روشنی ان پر نہیں ڈالتا۔ کیا فارمین نے محسوس کیا ہے، کہ اضافات کی گزشتہ تمام بحث میں زمانی اضافات ان کے حاشیہ شعور میں برابر موجود تھے، اور ان کو مرکزی بنانے کے لئے ایک خاص توجہ کی ضرورت تھی، لیکن یہ ایک واقعہ ہے۔ نقطہ قی کا ارتسام نقطہ ق کے ارتسام کے بعد پیدا ہوا تھا۔ یہ زمانی اضافت تحت شعوری طور پر محسوس ہوتی تھی، لیکن یہ شعور میں مرکزی نہ تھی۔

اگرچہ ہم زمانی اضافات کو بھی مکانی اضافات کی طرح سمجھ سکتے ہیں لیکن ان کے گزر چکنے سے قبل ان کا بھی معنی اور اک نہیں ہو سکتا۔ ان کو مرکز میں لانے کے لئے بھی ہم کو نفسی لہر کے گوشہ راسخہ پر نظر ڈالنی پڑتی ہے اور اپنی توجہ کو مسلسل، یا تعاقب، پر جمانا پڑتا ہے، نہ کہ ارتسامات پر، یا مکانی اضافات پر یا ایک ارتسام سے دوسرے کی طرف جانے میں آنکھوں کی حرکات کی متتبع اور سمت پر۔ یہاں بھی یہ ظاہر ہے، کہ جب تنگ اور رق کا تعاقب مل نہ ہو جائے اس وقت تک ہم کو ان کے زمانی اضافات کا صحیح اور اک نہیں ہو سکتا۔ دوسرے الفاظ میں صرف نگاہ واپسین ہے ہم اس قسم کی اضافت کو مرکز ہی بنا سکتے ہیں۔ اگر ہم مندرجہ ذیل شکل میں شعور کے دائیں سے بائیں طرف سیلان کو اس طرح ظاہر کریں، کہ بیچ میں ایک تنگ مرکزی حصہ ہو، تو شعور کے

(۲)

ذیلی ← ذیلی

مرکزی ← فنی

غ

ذیلی ←

شکل ۱۶

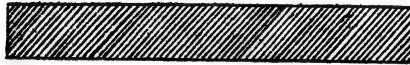
و متعاقبات میں پہلے منہ مرکزی ہوتا ہے، اور ق ذیلی، پھر غ ذیلی جب ہم مکانی اضافات کی طرف توجہ کرتے ہیں، تو ہم لہر کی ایک عمودی تراس بناتے ہیں، اور اپنی سیلان کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اور جب زمانی اضافات کی طرف توجہ ہوتی ہے، تو لہر کی عمودی اور اپنی، دونوں طرح کی تراس ہوتی ہے، اور ق کی کاسٹیتیت یک وقتی، اور غ کی کاسٹیتیت متعاقب

اور ال ہو تا ہے ۔

احتمال اس بات کا ہے ، کہ ارتقائات کا شعور میں تسلسل اور تدریجی زوال بقا اور تعاقب کے اور اک کی نفیاتی اور عضوماتی بنا ہے ۔ اگر ارتقا اور احساسات ، جو احوال شعور کی تسکین کرتے ہیں ، بانگل آتی ہوتے تو شعور کا تسلسل ، اور اس کے ساتھ بقا یا تسلسل کا اور اک ہی غائب ہو جاتا ۔ لیکن ارتقائات شعور میں ظاہر ہو کر نوراً ہی غائب نہیں ہو جاتے ۔ ان کے غائب ہونے میں کافی وقت صرف ہوتا ہے ۔ اگر وہ آوازیں یکے بعد دیگرے پیدا کی جائیں ، تو ابھی پہلی ماشیہ شعور ہی میں ہوتی ہے ، کہ دوسری مرکز میں آؤاقل ہوتی ہے ۔ آواز ، بحیثیت نفسی تجربے کے ، یکدم غائب نہیں ہو جاتی ۔ یہ آہستہ آہستہ ختم ہوتی ہے ۔ ارتقائات کا غالباً یہی زوال بقا ، اور تسلسل کے توقف کا تحت شعوری مواد سمیا کرتا ہے ، اور اسی کی بنا پر زمانی اضافات کا اور اک ہوتا ہے ۔ یہاں یہ بات بھی قابل ملاحظہ ہے کہ زمانی اضافات کی صحیح پیمائش اور بصورت علامات ان کا اظہار صرف مکان کے مرکز اضافات کی مدد سے ممکن ہے ۔ چنانچہ بالعموم ہم وقت کا اندازہ اس فاصلے سے کرتے ہیں جو سوئیچوں نے گھڑی کے ڈائل پر قطع کیا ہے ، یا پھر اس فاصلے سے جو اجرام سماوی کی حرکات سے پڑھا ہے ۔

حدی اضافات کا خام مواد بھی ، مکان و زمان کے اضافات کے خام مواد کی طرح ، ہمارے روزمرہ تجربہ میں موجود ہوتا ہے ، اور مرکزی طور پر اس کا اور اک ہونے سے بہت پہلے اس کا ذیلی احساس ہوتا ہے ۔ سچہ گنا سیکھنے سے بہت پہلے ایک شے اور دو اشیا ، دو اشیا اور تین اشیا ، تین اشیا اور متعدد اشیا میں فرق محسوس کرتا ہے ۔ ایک ہوشیار کتے کا تاش کے پتوں میں اکتے سے لے کر دبے تک مختلف پتوں میں تمیز کرنا کوئی تعجب کی بات نہیں ، لیکن یہ تمیز احساسی ارتقائات کے فرق کی بنا پر ہوتی ہے ، نہ کہ حدی اضافات کے اور اک کی بنا پر ۔ بعینہ ہی حال تعاقب تسلسل کا ہے ۔ ہم نہایت آسانی کے ساتھ بغیر غمگنی ، غمض احساسی تجربہ کو

محسوس کر کے، تین اشیاء کے تسلسل اور چار اشیاء کے تسلسل میں تمیز کر سکتے ہیں۔ یہ یقیناً حیرت انگیز ہے، کہ ہم آوازوں کے ایک بڑے مجموعہ (خود میری حالت میں ۶۴ آوازوں تک) کے مجموعہ کو بغیر گنے، بحیثیت ایک مجموعہ کے، محسوس کر سکتے ہیں، لیکن عددی اضافات کے ادراک میں ہمیں اشیاء اصوات کے مجموعہ کے احساس کے علاوہ کچھ اور بھی شامل ہوتا ہے۔ اس میں اور ایک مجموعہ کو بڑا یا چھوٹا معلوم کرنے میں فرق ہوتا ہے۔ ہم نہیں کہہ سکتے، کہ عددی اضافات کا پہلا پہلا ادراک ان اشیاء میں ہوتا ہے جو ایک وقت ہمارے سامنے آتی ہیں، یا ان میں جو یکے بعد دیگرے ہمارے علم میں آتی ہیں۔ لیکن یہ اگر محسوس نہیں ہوتا کہ کم از کم ممکن ضرور ہے، کہ یہ ادراک زمانی تجربے کے اس پہلو کے ساتھ ساتھ ہوا تھا، جس سے ہم کو تعاقب و تسلسل کا ادراک ہوا تھا، نہ بقا کا۔ شکل ۱۱ پر

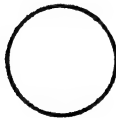


شکل نمبر (۱۱)  
 بائیں طرف سے دائیں طرف آہستہ آہستہ لگاتار دوڑاؤ۔ اب تم کو اس سے پیدا ہونے والے ارتعاشات کی بقا کا محسوس شعوری وقوف ہوتا ہے۔ لیکن اگر اسی طرح دوسری شکل (۱۲) پر نگاہ دوڑانے پر تو تم کو تسلسل و تعاقب کا وقوف ہوتا ہے۔ اس تسلسل ارتعاش کی متبائن بقا مشابہ



ادبیات کے متعاقب سلسلہ کے لئے جگہ خالی کرتی ہے۔ اور اس سلسلے میں زمانی تجربے کا صرف ایک پہلو ہی نہیں، بلکہ اسی میں وہ مواد بھی ہے جس سے فکر کے ذریعہ، مددی سلسلے نکالا جاسکتا ہے۔

ہم اس سے قبل دیکھ چکے ہیں، کہ جب ہماری توجہ ایک سرخ ٹکے سے دوسرے سرخ ٹکے کی طرف، یا ایک سرخ ٹکے سے دوسرے نیلے ٹکے کی طرف منتقل ہوتی ہے، تو ہم شعور کے انتقالات کی مشابہت سے تحت شعوری طور پر واقف ہو جاتے ہیں۔ روزمرہ گفتگو، اور طبیعیات کی زبان میں کہا جائیگا، کہ دونوں سرخ ٹکے باہم مشابہ ہیں، اور سرخ ٹکلا اور نیلا ٹکلا ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ یعنی یہ، کہ ہم مشابہت کو اس شے سے منسلق کرتے ہیں۔ لیکن نغیانی تحلیل میں ہم اس سلسلہ پر مختلف نقطہ نظر سے بحث کرتے ہیں جس چیز کو حامی یا ماہر طبیعیات، سرخ ٹکلا کہتا ہے، اس کو ماہر نغیات ایک شعور ارتقا سمجھتا ہے، اور دوسرے ٹکوں کی مشابہت، یا سرخ و نیلے ٹکے کی مخالفت، اس کے لئے شعور کا ایک انقلاب و انتقال ہے جب تک کہ یہ انقلاب تحت شعوری طور پر شعور ہوتا ہے، اس وقت تک مشابہت، یا عدم مشابہت، کا ایک مدغم اور معدوم لا توف ہوتا ہے، لیکن جب یہ انقلاب مرکزی ہو جاتا ہے، تو اس اضافت کا واضح اور اک ہوتا ہے۔ شکل ۱۹ میں سفید و سیاہ قرص میں اضافت



شکل نمبر ۱۹

کے اور اک کے لئے ہم پہلے ایک پر توجہ کرتے ہیں، اور پھر دوسرے پہلے اس طرح پہلے سفید قرص مرکزی ہوتا ہے، اور سیاہ قرص فیلی پیچربا قرص

مرکزی ہوتا ہے، اور سفید فری۔ اس کے بعد ہم دونوں کو فری بنا سکتے ہیں، ہر توجہ کو ان کی جسامت کی مشابہت، یا رنگ کی مخالفت پر جاسکتے ہیں جس طرح خود شمس نہیں، بلکہ خاص خاص حیثیتوں سے ان کے اضافات شعور کے مرکز میں آجاتے ہیں۔

اس قسم کے اضافات کے ادراک میں آنکھوں کی حرکات ضروری نہیں ہوتیں۔ اگر ایک لائین کے ذریعہ ایک پردہ پر سرخ قرص کی تصویر ڈالی جائے، اور اچانک اس کو بدل کر نیلا کر دیا جائے، تو ہم رنگ کی اضافت، یا ایک سے دوسرے کی طرف شعور کے انتقال کا ادراک کر سکتے ہیں۔ یا حواس کی مثال میں ہم دو متعاقب آوازوں، دو وقتوں، دو بوؤں، وغیرہ کی مشابہت، یا عدم مشابہت کا ادراک کر سکتے ہیں۔ ان انتقال کی خصوصیات ابھی تک صاف نہیں ہوئی۔ لیکن گمان غالب یہ ہے، کہ مشابہت، یا عدم مشابہت، ایک ہی جیسے، یا مختلف، قشری حالات میں ہوتی ہے۔ نفسیاتی حیثیت سے جس چیز کو ہم مشابہت کا ادراک کہتے ہیں، وہ نگاہ واپسین کی وجہ سے پیدا ہونے والے اس علم کے ہم جنسی ہے، کہ دو متعاقب ارتسامات بعض لحاظ سے ایک دوسرے کے ساتھ متحد تھے یا یہ کہ انتقال دو ایک ہی جیسے ارتسامات کے درمیان ہوا۔ اسی طرح عدم مشابہت کا ادراک اس علم کا مترادف ہے، کہ دو ارتسامات مختلف تھے، یا یہ کہ انتقال دو مختلف ارتسامات کے درمیان ہوا۔ مشابہت، یا عدم مشابہت کے ادراک کے لئے انتقال کا ہونا لازمی ہے۔ اگر یہ انتقال نہ ہو تو پھر ہم دونوں ارتسامات کی مشابہت کا ذکر نہیں کرتے، بلکہ کہتے ہیں، کہ رنگ ہی ارتسام مثلاً، باقی رہا۔ بہر کیف قابل غور لازمی نکتہ یہ ہے، کہ مشابہت کے معین ادراک میں ثالث کی اضافت کا شعوری اور مرکزی احساس مثال ہوتا ہے۔ یہ ادراک محض تحت شعوری، یا فری، قوت سے اس بات میں مختلف ہوتا ہے، کہ یہ ارتسام وہ ہے، جو پہلے بھی تجربے میں آچکا ہے۔ ایک پہچان کے سامنے ایک پمید، یا ایک نکتے کے سامنے روشنی کا ٹکڑا



پہنچو۔ یہ دونوں اس پیسے اور روٹی کے ٹکڑے اور کسی گزشتہ پیسے اور روٹی کے ٹکڑے میں مشابہت کو مرکزی بنانے کا انتظار نہیں کرتے، بلکہ ہر مرکزی پیسے کی طرف دوڑتا ہے، اور کتا روٹی کے ٹکڑے کی طرف۔ ان کی اس حرکت سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ ان ارتساعات اور گزشتہ ارتساعات کی مماثلت سے واقف ہیں، لیکن اس بات کی کوئی شہادت موجود نہیں، کہ وہ دونوں اس اضافت کو مرکزی بناتے ہیں۔ اگرچہ کہیں کہیں کتا روٹی کے ٹکڑے کو پہچانتا ہے، تو ہم کو اس ابتدائی اور سادہ شناخت اور اس اعلیٰ شناخت میں فرق بیان کر دینا چاہیے، جو مشمولہ اضافات کے شعوری اور اک پر دلالت کرتی ہے۔ مقدم الذکر زائد سے زائد ایک تحت شعوری وقوف ہے، کہ یہ ارتسام بنیادیں، بلکہ مانوس ہے۔ برخلاف اس کے سوغرا الذکر تفکر کا مکمل طور پر شعوری حاصل ہے۔ مقدم الذکر احساسی تجربہ کا نتیجہ ہے، اور سوغرا الذکر عقلی علم کا ایک ٹکڑا۔

یہاں ہم کو اس فائدے کا ذکر کر دینا چاہئے، جو حیات ذہنی کو اور اضافات سے جوتا ہے۔ جب ہم احساسی تجربہ کی اشیا کا ایک دوسری سے مقابلہ کرتے ہیں، اور ان کے باہمی اضافات میں سے پہلے کسی ایک کو مرکزی بناتے ہیں، اور بعد میں دوسرے کو، تو ہم کو مجبوراً ان صفات یا اوصاف کی طرف خاص طور پر توجہ کرنی پڑتی ہے جن میں کہ وہ اضافات خصوصیت کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ اگر ہم حسامت، وزن، چستی، رنگ، یا کسی اور صفت کے لحاظ سے اشیا کا مقابلہ کر رہے ہیں، اور اگر ہم اس مخصوص پہلو پر توجہ کر رہے ہیں، تو ان کی اس خاص صفت پر بالضرورت زور دیا جائیگا، باقی کی وہ صفات نظر انداز کر دی جائیگی، جن سے اس کو احساسی تجربہ میں بہت گہرا تعلق ہے۔ اس طرح یہ اور صفات پر غالب آجاتی ہے، اور عقلی تفکر کے مجرد تصور بننے کے لئے تیار ہو جاتی ہے۔ لیکن تجربہ کی معنی اشیا میں مقابلے، اور ان کے اضافات کے اور اک کا کل اگر بہت دور تک جاسکتا ہے، تو صرف اس خیال کی مدد

سے، کہ جن اضافات کو ان خاص مثالوں میں معلوم کیا جا رہا ہے، ان کی صحت مان لیں۔ اس طرح ادراک اضافات ان علی امتحالی اعمال کا نقطہ آغاز بن جاتا ہے، جو نوع انسان میں ترقی پانے والے تصوری فکر کی جدو کے اندر ہوتے ہیں۔ بعد میں ہم کہیں تصوری فکر کے بعض خصائص پر غور کریں گے یہاں صرف اس قدر بتا دینا ضروری ہے، کہ ان کی بنا ان اضافات ہی کے ادراک میں پڑ جاتی ہے جو تصوری فکر میں اگر صریحاً مجر د اور لی ہو جاتے ہیں۔

اب ہم کو اس کا خیال رکھنا چاہئے، کہ جب ادراک اضافات ایک دفعہ ذہنی ترکیب میں دخل پالیتا ہے، تو اس کے نتائج شعور کے تار و پود میں شامل ہو جاتے ہیں، اور اس طرح یہ ایک مستقل عقیمی زمین کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ جب ایک دفعہ زمان و مکان، تعداد و کمات، وغیرہ، کے اضافات کا ادراک ہو جاتا ہے، تو لازم کی وجہ سے استحضاری اور اکات کا احیا ہو سکتا ہے۔ یہ ضروری نہیں، کہ یہ استحضاری اور اکات نمایاں ہی ہوں، یہ شعور کی ذیلی عقیمی زمین ہوتے ہیں۔ شکاری ایک بگلے کو مار گراتا ہے۔ اس بگلے کی اس کی شناخت کئے کی اس شناخت سے مختلف ہوتی ہے، کیونکہ شکاری کے لہذا کہ اضافات کی تحت شعوری عقیمی زمین ہوتی ہے، اور کئے میں میرے نزدیک یہ تحت شعوری عقیمی زمین غائب ہو کر رہتی ہے۔ ہمارے تمام ارتقاعات میں کم و بیش مبین اضافی کیفیت کی سرایت ہی سے یہ ارتقاعات درکات کے پایہ کو پہنچتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ جیسا کہ میں پہلے بھی لکچا ہوں، درک ایک ارتقام ہے، جس میں ذات یا کسی اور چیز کے ساتھ اضافات کا ادراک شامل ہے، یا بالفاظ دیگر درک ایک ارتقام ہے، جو اضافی عقیمی زمین کے سامنے ہوتا ہے۔ گزشتہ ابواب میں ہم نے عموماً اس چیز کے ذکر سے غماض کیا ہے، یا اس کو حذف کرنے کی کوشش کی ہے، جو ارتقام کو درک سے ممیز کرتی ہے۔ اب اس جہت کو ذہنی ترکیب میں داخل کرنا ضروری ہے، اور یہ جہز میرے

نزدیک خالقہ انسانی ہے۔ حیوانات اور انسان کے بچے، ایسے ارتقائات اور خیالات کی دنیا میں نسبتے ہیں، جو دم طور پر عموماً اضافات کی عقبی زمین کے سامنے ہوتے ہیں، اور ان اضافات کا کبھی بھی بحیثیت اضافات کے، ادراک نہیں ہوا۔ پوری طرح ترقی یافتہ انسان کے لئے یہ دنیا ایسے درکات کی دنیا ہے، جو شعوری طور پر معلوم اضافات کی عقبی زمین کے سامنے ہوتے ہیں۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ تغیر نفس مرکزی ارتسام میں نہیں، بلکہ اس کے مشتے میں ہوتا ہے۔ اب چونکہ ہم تحلیلی فکر میں ارتسام کو اس کے مشتے سے علیحدہ کر سکتے ہیں، لہذا ہم امید کر سکتے ہیں کہ اسی تجربے یا شعوری متعلق جو بات ہم نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، وہ اس واقعہ سے غلط نہیں ہو جاتی، کہ ہم میں یہ ماشہ اس ماشے سے مختلف ہوتا ہے، جو بچے اور، جیسا کہ میں بعد میں قطعی طور پر بیان کروں گا، حیوان میں تحت شعوری عقبی زمین بنتا ہے۔

اب ایک ایسی اضافت کی مثال لینگے، جس کا متین ادراک ذیلی وقوف سے بہت مختلف ہوتا ہے، حالانکہ یہی ذیلی وقوف ذہنی طرق میں اس ادراک کا پیش رو ہے۔ اس اضافت کو ہم تلازم کہہ سکتے ہیں، جہاں روزمرہ زندگی کے ہزاروں واقعات ایسے ہوتے ہیں، جو تجربہ میں اس قسم کی اضافت کے ادراک کی بنائے ہیں، بشمار واقعات معین نتائج کے ساتھ تلازم ہوتے ہیں۔ ان میں سے کوئی ایک پسیدہ ہو کر ہم کو اس واقعہ کی یاد دلاتا ہے، جو معمولاً اس کے ساتھ ہوتا ہے۔ ایک سچو کٹھنائی دیکھ کر جب اس کو پھرنے کے لئے ہاتھ پھیلاتا ہے، تو اس کے ذہن میں تلازم کی وجہ سے اس کے ذائقہ کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ ذائقہ بصری ارتسام کا نتیجہ ہوتا ہے، اور ہم کہتے ہیں، کہ یہ دونوں تلازم ہیں۔ لیکن بچے میں اس تلازم کا ادراک نہ ضروری ہے، اور نہ غالباً یہ ادراک فی الواقع ہوتا ہے۔ ادنی حیوانات میں سے اکثر کی روزمرہ زندگی کی تشکیل تجربہ کے بعض تقریباً مستقل تلازمات کے مطابق ہوتی ہے۔

اسی طرح وہ خوراک حاصل کرتے ہیں، اور اسی طرح وہ خطرے سے اپنی حفاظت کرتے ہیں۔ لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ ہمارے پاس نہیں، کہ وہ ان تلازمات کا بحیثیت تلازمات، اور اک کر سکتے ہیں، یا کرنے ہیں۔ اضافات ان کی دسترس سے باہر ہوتے ہیں، کیونکہ صرف تفکر کے ذریعہ سے اضافات کا اور اک ہو سکتا ہے۔ اسی بیان کا اطلاق سب سے تعلقات، یعنی ان اضافات پر بھی ہوتا ہے، جو ہمیشہ تجربے کی رہنمائی کرتے ہیں۔ زائد سے زائد ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ احساسی تجربے کی وجہ سے وہ ان متعلق تلازمات سے تحت شعوری طور پر واقف ہوتے ہیں۔ جہاں وہ اور اک نہیں کر سکتے، وہ محسوس کرتے ہیں۔

اب اضافات مرکزی اور اک اور ایک ارتسام سے دوسرے کی طرف شعور میں انتقالات کے محض ذیلی وقوف کے فرق کی توضیح کے لئے بہت کچھ کہا جا چکا ہے۔ ہماری روزمرہ زندگی کے تجربے کی سرشت میں یہ بات ہے، کہ محسوس ارتسامات شعوری میدان کے کم و بیش مدغم اور دھندلے ماحیثہ کے بیچ میں نہایت واضح اور معین صورت میں نمایاں ہوتے ہیں۔ اور صرف اس وجہ سے، کہ شعور میں مرکز ہی نہیں ہوتا، بلکہ ماحیثہ بھی ہوتا ہے، جس میں کا کوئی عنصر مرکزی بن کر واضح اور معین صورت اختیار کر سکتا ہے، ہم ان معین صورتوں اور محض ذیلی عناصر کے اضافات کا احساس کر سکتے ہیں، یا ان سے واقف ہو سکتے ہیں۔ جب تک کہ ہماری دلچسپی خود ان صورتوں کے ساتھ ہوتی ہے، اس وقت تک ان کے باہمی اضافات اتفاقی ہوتے ہیں، لیکن اگر ہم اس شعوری منظر کو بیان کرنا چاہیں، تب تو ہم کو ان اضافات کو مرکز میں لانا پڑتا ہے حقیقی معنوں میں کوئی بیان کوئی توجیہ، یا کوئی علم اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا جب تک کہ ہم ان صورتوں اور ذیلی عناصر کے باہمی اضافات کا ذکر نہ کریں۔ کسی منظر کو بیان کرنے، اس کی توجیہ کرنے، یا اس کو سمجھنے کے لئے ہم کو اس پر غور کرنا پڑتا ہے، اور ان اضافات



ہے۔ روزمرہ زندگی کے سادہ ترین تجربات میں وہ چیز موجود ہوتی ہے جس کو ذرا قبل از وقت مکانی اور زمانی اضافات کہہ سکتے ہیں۔ ان کے علاوہ جماعت، یا امتداد مکانی کی وسعت اور بقا، یا امتداد زمانی کی وسعت کے اضافات (جو مقدم لفظ کے اضافات سے پیدا ہوتے ہیں) بھی موجود ہوتے ہیں۔ ان ہی سادہ ترین تجربات میں عددی اضافات اور طبعی اور معمولی تلامز کے اضافات، بھری اشیاء کے رنگ اور پیک و غیرہ کے اضافات، آواز کے امتداد کیفیت اور شدت کے اضافات، ذائقہ کے متحاس اور کھٹ کے اضافات، بوؤں کے تمام اضافات مختلف دباؤ اور وزن اور حساسی معطیات کے بانی تمام اختلافات اور ان سب میں مشابہت یا عدم مشابہت کے اضافات بھی ہوتے ہیں۔ یہ تمام، اور زندگی کے زیادہ پیچیدہ امور کے بعد، ان سے کم سادہ اضافات موجود ہوتے ہیں، جن کا ذہنی ترقی کے دوران میں اور اک ہو سکتا ہے۔ میرا مقصود صرف یہ واضح کرنا تھا کہ جس صورت میں کہ یہ غیر تفکری احساسی تجربہ میں موجود ہوتے ہیں، اس میں یہ شعور میں ذیلی رہتے ہیں، لیکن بعد میں اور اک اضافات کی عدد سے پیرکزی بن جاتے ہیں۔

## باب چہارم

کیا حیوانات اضافات کا اور الگ نہیں؟

جب میں اپنے کتے ٹوٹی کو ساتھ لے کر سیر کو جاتا ہوں، تو ہمیشہ ایک لکڑی چہراہ لے لیتا ہوں، کیونکہ اس کو اس کے پیچھے دوڑنے اور پھر مڑنے میں پکڑ کر میرے پاس لانے میں بڑا نرا آتا ہے۔ اسہی تھوڑے ہی دن ہوئے، کہ میں نے اسی غرض کے لئے ایک ایسی لکڑی لی، جس کی موٹہ بہت بھاری تھی۔ پہلے تو اس نے اس کو بیچ میں سے پکڑا، لیکن اس کو اس طرح لانا ایک بہت بعد اور ناموزوں کام تھا۔ ایک یا دو گھنٹے کے تجربے کے بعد تیسرے پیر تک اس نے اس لکڑی کو موٹھ کے قریب سے پکڑنا سیکھ لیا۔ اب اس کے طریق عمل کی توجہ نہایت آسانی سے احاسی تجربے کی بنا پر ہو سکتی ہے۔ یہ عمل شروع سے آخر تک سہی و خطا کا عمل تھا۔ بندریج اس نے اس لکڑی کو آرام دہ طریقے سے پکڑنا سیکھ لیا، اور اس پر قائم رہا۔ بعض اتفاق سے کہ اپنی تمام کوشش میں ضمننا میں کائنات کا ایک سوال بھی خصل کر رہا تھا۔

یعنی یہ کہ وہ اس لکڑی کا مرکز ثقل دریافت کر رہا تھا۔ دوسرا اتفاق یہ ہے، کہ اس سے مجھے معلوم ہو گیا، کہ یہ مرکز مخصوص مکانی اضافات رکھتا ہے۔ یہ اس موٹے سے انفریاسات اینج کے فاصلے پر تھا۔ لیکن کیا کوئی وجہ یہ فرض کرنے کی موجود ہے، کہ ٹونی نے اس اضافت کا، ابتدائی اور غیر معین صورت میں بھی، ادراک کیا؟ کم از کم میرے نزدیک تو کوئی ایسی وجہ موجود نہیں۔ احساسی تجربے جی نے اس کو غلام سکھا دیا کہ اس لکڑی کو کس طرح پکڑنا چاہئے۔ اس تمام مشاہدے کی توجیہ موجب کے لئے یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں، کہ اس نے ان اضافات کا، بحیثیت اضافات، ادراک کر لیا۔ زائد سے زائد یہ کہا جاسکتا ہے، کہ یہ اضافات اس کی فعلیت میں نہما موجود تھے، نہ کہ مرکزی ادراک میں صریحا۔ لہذا اگر ہم اس قانون تعبیر کو تسلیم کرتے ہیں، جو ہم نے پیچھے کہیں بیان کیا ہے، یعنی یہ کہ اگر کسی حیوانی فعلیت کی تاویل اونی نفسی قوت سے ہو سکتی ہے، تو اس کو کسی اعلیٰ قوت کا نتیجہ نہ کہنا چاہئے، تو ہم مجبور ہیں، کہ کہتے کے اس فعل کو صریح احساسی تجربہ کا نتیجہ سمجھیں۔ یہاں یہ بیان کر دینے سے غلط فہمیوں کا راستہ بند ہو جائیگا، کہ احساسی تجربہ اور ماحول سے عقلی مطابقت میں اضافات کا ادراک نہیں ہوتا۔ جن معنوں میں کہ میں نے ان اصطلاحات کو اس رسالہ میں استعمال کیا ہے، ان میں اس ادراک کی غیر موجودگی متضمن ہے۔ یعنی یہ کہ اگر وہ کتنا فی الواقع اضافات کا ادراک کرتا ہے، تو اس میں احساسی تجربے اور عقل سے نہادہ کچھ اور باتیں بھی ہونی چاہئیں۔

لیکن کیا یہ تفریق جس پر اس قدر زور دیا جا رہا ہے، بہت معمولی اور حقیر نہیں؟ کیا یہ شعور میں بعض انتقالات کے ذیلی وقوع اور ان ہی انتقالات کے معین اور مرکزی ادراک کی تفریق کے ہم معنی نہیں؟ ظاہر ہے، کہ میں بذات خود اس تفریق کو بہت اہم



سمجھتا ہوں، اگر اہم نہ سمجھتا، تو اس پر اتنا زور نہ دیتا۔ لیکن اگر معترض غیر معین ذیلی وقوف اور معین مرکزی ادراک، ایک ارتسام سے دوسرے کی طرف شعور کا محض انتقال، اور اس انتقال کی ماہیت کی طرف تفکری تو یہ مسلسل تجربات کے محض وصول اور مطالعہ باطن کے آغاز، میں تفریق کی اہمیت کا قائل نہیں، تو میری اور اس کی بحث ختم ہو جاتی ہے۔ ہم دونوں اس اختلاف پر متفق ہو گئے۔ میرے نزدیک ذیلی عناصر جو تجربے میں ضمنی ہوتے ہیں، اور مرکزی خیالات جو شعور میں صریح ہوتے ہیں، کا فرق حقیقی فرق ہے۔ اسی طرح کسی انتقال کے محض احساس اور اس پر توجہ کو نہ کوڑ کرنے کا فرق صحیح فرق ہے، اور سادہ تجربے اور مطالعہ باطن، جس میں تفکر شامل ہے، کا فرق محض نفسیاتی روشنگاری نہیں۔ مجھے یقین ہے، کہ اگر یہ مان لیا جائے، کہ اسی تجربے سے تفکری مطالعہ باطن کی طرف انتقال طبعی ترقی کے امکانات کے دائرے سے خارج نہیں، تو نفسیات متقابلہ کے ماہر کو اطمینان ہو جانا چاہیے، کہ عمل ارتقا سے ذہن کے تمام یہاں تک کہ اعلیٰ ترین، پہلوؤں کی طبعی تخلیق ایک قیاس ہے، جس کی سمجھت غیر مشتبہ ہے۔ اگر یہ مان لیا جائے، کہ اور اک اضافات، اور ذہنی اعمال پر نگاہ دالیں، کی ابتدا ذہنی ترقی کے طبعی عمل سے ممکن ہے، تو ارتقائی دعوؤں کی کلید گم گشت مل جاتی ہے۔

اب ہم پھر اس کتے اور لکڑی کے تجربے کی طرف عود کرتے ہیں۔ میں سمجھ کر کہتا ہوں، کہ جہاں تک میں معلوم کر سکا ہوں، وہاں سے کی توجہ و تامل اس قیاس سے ہو سکتی تھی، کہ عمل اس کتے کے افعال کی رہنمائی کرتی تھی، اور وہ ان تلازمات سے مستفید ہو رہا تھا، جو اسی تجربے میں قائم ہوئے تھے۔ اب میں سوال کرتا ہوں، کہ ان اضافات کو مرکزی بنانے سے اس کتے کو کیا فائدہ ہو گا؟ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اس سے اس کو کیا عملی مدد ملی، اور اس کو کیا فائدہ ہو گا۔ اب اگر اس

کو اس سے کچھ مدد بھی نہیں ملتی، اور اس سے فائدہ بھی نہیں ہوتا، تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی، کہ ہم کس بنا پر یہ فرض کر سکتے ہیں، کہ اس قوت کی اس کتے، یا اس کی قوا، میں ترقی ہوئی پھر یہ سوال بھی ہو سکتا ہے، کہ اور اک اضافات سے اس وحشی انسان کو کیا مدد مل سکتی ہے، یا اس کو اس سے کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے، جس کی وحشیانہ ضروریات، اور آزاد جنگی زندگی، ابتدا اس کے ارد گرد کے جنگی جانوروں کی ضروریات اور زندگی سے کچھ یوں ہی مختلف ہوتی ہے، میرا جواب یہ ہے، کہ اور اک اضافات کسی چیز یا واقعہ کو بیان کرنے کا ایک لازمی جزو ہے۔ مکانی اضافات کے اور اک، یا ان کو مرکزی بنانے، کے بغیر یہ بیان کرنا، کہ وہ لکڑی کہاں سے پکڑ لی جائے، کہ متوازن ہو جائے، بالکل ناممکن ہے۔ یہاں یہ خیال رہے، کہ ہم صرف بیان کو ناممکن بنا رہے ہیں، نہ کہ اشارہ سے اس طریقہ کے اظہار، یا اس کو بجا کر دکھانے سے، اس طریقہ کی توضیح کو۔ قارئین کو چاہئے، کہ وہ اس کا تجربہ کر کے دیکھیں، کیونکہ اس میں ان کی لابدی ناکامی سے میرا مطلب واضح، اور میرا دعویٰ ثابت، ہو جائے گا۔

میں نے ابھی کہا ہے، کہ اور اک اضافات اس کتے کی کوئی مدد نہیں کرتا، اور نہ اس سے اس کو کوئی فائدہ ہوتا ہے۔ اس میں میں نے فرض کیا ہے، کہ کتوں اور عام حیوانات، میں بیانی اطلاع دہی کی طاقت میں ترقی نہیں ہوتی۔ جن اشخاص نے حیوانات کا مشاہدہ کیا ہے، ان کو اس میں، تو شبہ نہ ہو گا، کہ ان میں اشارے، یا آواز کے ذریعہ اشاراتی اطلاع دہی کی طاقت موجود ہوتی ہے، لیکن مجھے یقین نہیں آتا، کہ ہمارے پاس کافی شہادت اس امر کی موجود ہے، کہ حیوانات میں بیانی اطلاع دہی

Descriptive communication لے

Indicative communication لے

کی طاقت ہوتی ہے ہم پہلے اس طاقت پر غور کریں گے جو ان میں بلاشبہ موجود ہوتی ہے، اور اس کے بعد اس طاقت کا مقابلہ اس طاقت سے کریں گے جس کا حیوانات میں ہونا شکوک ہے۔ ان میں اس سے قبل محلاً ان آوازوں کو بیان کر چکا ہوں جو چور سے نکالا کرتے ہیں۔ اور وہیں میں نے ان کی کیسی قیمت کے متعلق بھی اپنی رائے ظاہر کی تھی۔ یہ آوازیں اشارتی اطلاع دہی کی ایک قسم کی اچھی مثالیں ہیں۔ اطلاع دہی کی یہ قسم عالم حیوانی میں بہت عام اور اہم ہے۔ پرندوں کی زمرہ سبھی اسی اطلاع دہی کی ذرا لطیف مثال ہے۔ یہ بعض جذبہ کی کیفیات کا اظہار کرتی ہے، اور میرا خیال ہے کہ یہ بلاشبہ جذبات کی جواب دہی کا ایک طریقہ ہے۔ جن پرندوں میں کہ آواز کے ذریعہ اطلاع دہی مئی یہ لطیف مثال پائی جاتی ہے، ان ہی میں پرپ کی نمائش وغیرہ کے اشارے سے اسی طرح کی اشارتی اطلاع دہی کی نازک مثالیں بھی ملتی ہیں۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ کتا اشاروں، اور آوازوں دونوں سے اپنی جذبہ کی کیفیات کا اظہار کر سکتا ہے۔ اس کی دسم اس اظہار کا ایک اہم آلہ ہے۔ اشارتی اطلاع دہی کی یہ مثال اکثر حیوانات کی بہت مدد کرتی ہے، اور ان کو اس سے بہت فائدہ پہنچتا ہے۔ میں مسٹر ایچ۔ بی۔ میڈلیکٹ کے ایک رسالہ سے ایک مثال نقل کرتا ہوں، جو میرے نزدیک یہاں کے لئے بہت مناسب ہے۔ وہ کہتا ہے:—

ایک دن صبح سویرے میں جنوبی بہار میں ایک پہاڑ کے دامن میں ارضیاتی تحقیق کر رہا تھا کہ اچانک جنگل میں سے سوروں کا ایک گھونہ دار ہوا جس کا ہر فرخیں مار رہا تھا۔ کھلے میدان میں کچھ دور بھاگنے کے بعد وہ پھر ایک جنگل میں چلے گئے۔ چند منٹ بعد ہی ایک

اور شور و غل برپا ہوا۔ لیکن یہ لحاظ آواز اور فعل پہلے شور و غل سے مختلف تھا۔ اس کے بعد غالباً لڑنے والے افراد نے اس مقام پر ہجوم کیا جہاں یہ جھپٹش شروع ہوئی تھی، اور چند سیکنڈ ہی گزرے ہوئے تھے کہ ایک بڑا جیتا اس ہنگامے کے درمیان سے کودا، اور چند چھلانگوں ہی میں وہ کھلے میدان میں پہنچ گیا، اور اپنے جبروں کو چاٹتے ہوئے پیچھے کی طرف سرگردی سے دیکھنے لگا۔ سوہ اس سے منتشر ہوئے بلکہ بدستور چلتے رہے۔ وہ رات بھر چرنے کے بعد اپنے ٹھکانوں کو جا رہے تھے، اور باہمی حفاظت کے لئے بہت سے خانہ ان یکجا جمع ہو گئے تھے۔ اور صبر و بردباری سے بھی موقع کی تاک میں تھے۔ ان کیلئے تھا، اور اگر چیل تھا، لیکن ہمیں نے جاگڑے دیکھنے کی تکلیف گوارا نہ کی، کہ کوئی جانور سر اٹھی کہ نہیں۔ یہ گلہ بہت دور تک پھیلا ہوا تھا۔ اس کا ہر ایک فوری اور متحد فعل ایک مخصوص چیخ سے شروع ہوا ہو گا۔ میرا خیال ہے، کہ پہلا حملہ آور شیر تھا، اور انہوں نے پیش قدمی کو کمزور دھمک کر کے ایک چیخ ماری، جو گویا بھاگنے کی علامت تھی۔ برخلاف اس کے وہ سری چیخ مدافعت کے لئے تھی۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ پہلی صورت میں ہر جوان سور نے شیر کو دیکھا تھا اور دوسری میں چیتے یا کسی کمزور دشمن جان کو یہ

یہ تاویل ہم کو اشاری اطلاع دہی کی دوسری قسم کی طرف لے جاتی ہے۔ اس میں جذبی حالت کی طرف اشارہ کے علاوہ ایک خاص ارتسام، یا خیال کا اظہار بھی ہوتا ہے، جو اس جذبی حالت کا باعث ہوا ہے۔ میرے نزدیک اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اشاری اطلاع دہی کا پہلا درجہ خالصتہ جذبی ہے، اور یہ، کہ مخصوص اشیا کا اظہار اسی پر مبنی ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر اکثر مواقع پر وہ چیخ، جس کو سن کر سور فوراً بھاگ جاتے ہیں، شیر کو دیکھنے کا نتیجہ ہو، تو یہ فرض کرنا خلاف عقل نہ ہو گا، کہ جیسا کہ مینڈلیکاٹ کا خیال ہے، یہ چیخ اس جانور کے

دکھائی دینے کا اظہار کر گئی۔ لیکن اگر مدافعت کی دو سہمی میخ کبھی تو چپتے کے دکھائی دینے کا نتیجہ ہو، اور کبھی کسی اور کمزور دشمن کے دکھائی دینے کا، تو یہ پیچھے ان میں سے کسی ایک جانور کے دکھائی دینے کو ظاہر کر گئی، یا پھر اس کی دلالت خالصہ جذبی ہوگی۔ کیا کتا بلی اور چوہے کو دیکھ کر مختلف آوازوں سے سہونکھتا ہے؟ یعنی یہ کہ کیا ان میں سے ہر ایک کی اشارہ کرنے کے لئے وہ ایک خاص قسم کی آواز نکالتا ہے؟ اس سوال کا جواب بہت مشکل ہے۔ لیکن بہت ممکن ہے کہ وہ ایسا کرتا ہو۔ بہر کیفیت اس میں تو شبہ نہیں ہو سکتا کہ کتے اور دیگر حیوانات اُن مختلف اشارتی الفاظ کا مختلف طریقوں سے جواب دیتے ہیں، جن سے ہم ان کو مخاطب کرتے ہیں۔ لہذا فرض کیا جاسکتا ہے کہ تلازم کی وجہ سے مختلف آوازیں مختلف اور مخصوص خیالات کا احیا کرتی ہوں۔

اب سوال یہ ہے کہ باہمی اطلاع دہی میں مخصوص آوازیں کس حد تک مخصوص خیالات کی طرف اشارہ کرتی ہیں؟ اس کا جواب چڑیا خانوں میں فونوگراف کی مدد سے خاص خاص اختیارات کا محتاج ہے۔ یا پھر جب حیوانیاتی نفیات کے صحیح مطالعہ کے لئے تجربہ گاہیں قائم ہو جائیں، تو وہاں اس مسئلہ کی تحقیق ہو سکتی ہے۔ مسٹر ایل۔ گارڈنر نے بندروں کی آوازوں کے مطالعہ سے اس مسئلہ کی عقدہ کشائی کے طرف پیش قدمی کی ہے۔ یہ بلا شخص ہے، جس نے اس طرف توجہ کی ہے۔ لیکن اس کے نتائج کسی طرح بھی معین نہیں کہے جاسکتے، اور اس کی تصنیف خام تعیمات سے بھری ہوئی ہے۔ جہاں تک چارہ مشاہدہ ہے Capuchins کی نو آوازوں میں سے کوئی بھی ایسے پیرکھو ظاہر نہیں کرتی، جس کی خواہش کی جارہی ہے۔

سب کی سب جذبی درجہ میں ہوسکتی، اور معلوم ہوتی، ہیں۔ ان سے صرف تشفی، عدم تشفی، غصہ، وغیرہ کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے ان کا اشارہ ان مخصوص اشیاء کی طرف بھی ہوسکتا ہے، جس سے رغبت، یا نفرت ہے۔ خاص احتیاط اور معینہ حالات و شہرہ اطے کے تحت نوکڑوں کے تجربات اس دلچسپ اور اہم مسئلہ پر بہت روشنی ڈالینگے۔

یہاں تک جو بحث ہم نے کی ہے، اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ حیوانات میں اشاراتی اطلاع دہی کی قابلیت ہوتی ہے، لیکن اس اطلاع دہی میں اولاً تو جذبی حالات کا اظہار ہوتا ہے، اور ثانیاً (اور غالباً اتفاقاً) مخصوص اشیاء کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ اب ہم حیوانات میں بسیانی اطلاع دہی کی قابلیت کی شہادت پر غور کرتے ہیں۔ کتوں اور لیوں کی اکثر مثالیں ایسی موجود ہیں، جن میں ان کا اطلاع کیا گیا، یا ان سے نرمی کا برتاؤ کیا گیا، اور بعد میں وہ اپنے کسی مرئیں، یا اُداس دوست کو چہرہ لے کر آئے۔ اسی قسم کا ایک واقعہ کچھ سال قبل برٹل انفرمری میں ہوا، میں نے اکثر اپنے کتے ٹونی (جو ہمیشہ بہت چوکنا رہتا ہے) کو دیکھا ہے، کہ اس نے عظیم الجثہ، اور کاہل الوجود چیٹر کو کسی ہم کے کرنے کے لئے اپنے ساتھ لیا ہے۔ اس ضمن میں ایک اور واقعہ بیان کرتا ہوں، جس کو میں نے اپنی ایک اور تصنیف میں بیان کیا ہے۔ اس کی اطلاع مجھ کو میرے برٹل کے دوست مسٹر رابرٹ مال وادن نے دی ہے۔ اس کا بیان ہے۔

”میرا دادا اس شہر کا ایک سودگر تھا۔ اس کے پاس دو کتے تھے جن میں سے ایک تو چھوٹا تھا، اور دوسرا بڑا۔ بڑے سے کا نام چاکسیر تھا۔ ایک دفعہ وہ اپنے کاروبار کے سلسلے میں لارڈ اول گیا اور چھوٹے

کئے کو چھرا لے گیا، لیکن کسی وجہ سے اس کو ڈیولن ٹنایر کی کھیا سرائے میں چھوڑ گیا، اور کہا کہ پلٹتے ہوئے اس کو بے نوٹنگا۔ دہائی پر جب اس نے اپنا حق طلب کیا تو ہمارے دل نے غصہ خواہی کے بعد اس کے غائب ہو جانے کی خبر سنائی، اور کہا کہ تمہارے جانے کے تھوڑی ہی دیر بعد یہ کتنا میرے کتے سے لڑا اور خوب زخمی ہوا، اس کے بعد وہ غائب ہو گیا اور کچھ دیر بعد ایک بڑے کتے کو چھرا لے کر آیا۔ یہ بڑا کتا میرے کتے سے لڑا اور غالباً اس کو مار ڈالا۔ اس کے بعد وہ دونوں کتے مل دئے، اور پھر دکھائی نہ دئے۔ اس بڑے کتے کا علیہ سرائے والے نے بیان کیا تو جیسے دادا کو کہتے ہو گیا کہ بڑا کتا باکسر تھا جب یہ گھر پہنچا تو معلوم ہوا کہ وہ چھوٹا تھا، اس لیے لگیا تھا، لیکن پھر دونوں کتے غائب ہو گئے اور کچھ دیر بعد دونوں واپس آ گئے۔“

فرض کیا جاسکتا ہے کہ اس قسم کی مثالوں سے حیوانات میں بیانی اطلاع وہی پر دلالت ہوتی ہے۔ خیال یہ ہے کہ ایک کتے نے کسی نہ کسی طریقہ سے دوسرے کتے سے تمام واقعات بیان کیا۔ ہم یہاں اس عقل یا عقل سے کچھ زیادہ پر بحث نہیں کر رہے ہیں، جو اس چھوٹے کتے نے ظاہر کی۔ ہم اطلاع وہی پر مثبت اطلاع وہی کے، غور کر رہے ہیں، میرے نزدیک ایہ بالکل ظاہر ہے کہ ان تمام مثالوں میں سے کسی میں بھی اس چیز سے زائد کی ضرورت نہیں، جس کو میں نے اشارتی اطلاع وہی کہا ہے۔ بیانی اطلاع وہی کی تو مطلق ضرورت نہیں ہے، جو صرف اس قدر کہ بعض پر سننی اشاروں، یا حرکات کی وجہ سے دوسرا کتا پہلے کے ساتھ چولیا۔ واقعات کی توجیہ کے لئے صرف اسی قدر لازمی ہے۔ لہذا تاویل و تشریح کا جو قانون ہم نے بیان کیا ہے، اس کے مطابق ہم مجبور ہیں کہ بغیر کافی شہادت کے اس سے زیادہ اور کچھ فرض نہ کریں۔

مچھوٹے کتے نے ایک اور بڑے کتے سے مار کھائی، یہ بھاگتا ہوا اپنے  
 طاقتور دوست ماکسر کے پاس گیا، اور اس کو اپنے ساتھ لے آیا اب  
 اگر اس مچھوٹے کتے کو ہٹا لینے کے بعد بڑا کتا جا کر اس کتے کو میٹا، تب البتہ  
 بیانی اطلاع دہی کے وجود کی نہایت قوی ثبوت، مہیا ہوتی۔ اور  
 بہت سی مثالوں کی طرح یہ مثال بھی اختیاری حقیقت کی محتاج ہے لیکن  
 جہاں تک مجھے علم ہے، اس وقت تک کوئی معین شہادت اس بات  
 کی موجود نہیں، کہ حیوانات میں بیانی اطلاع دہی کی قابلیت ہوتی ہے،  
 جس میں اور ایک اضافات کی قابلیت شامل ہے۔

اشارتی اطلاع دہی جن مدارج کو طے کر کے بیانی اطلاع دہی  
 تک پہنچتی ہے، ان کا ہم کو علم نہیں۔ لیکن اس احتمال کے لئے لازمی  
 ہے، کہ ارتقائات کو ظاہر کرنے والی آوازوں یا دیگر علامات کے علاوہ  
 اضافات کو ظاہر کرنے والی آوازیں اور علامات بھی ہوں۔ اس قدم سے  
 ہم بیانی اطلاع دہی کی حدود میں داخل ہو جاتے ہیں، اور اسی علم کی حدود  
 میں رسائی ہوتی ہے۔ یہ تو پہلے کہا جا چکا ہے، کہ علم اور اک اضافات  
 پر وال، اور اس پر موقوف ہوتا ہے۔

انسان میں ذہن کا ارتقا، پر ایک رسالہ میں مسٹر لیج۔ بی۔ میڈلین  
 نے ان لوگوں کی رائے سے اتفاق کیا ہے، جن کے نزدیک علم  
 اضافات پر عمل ہوتا ہے۔ اسی رسالہ میں اس نے واضح کیا ہے، کہ انسانی  
 معنی رکھنی والی آوازوں کا نکالنا علم کی ترقی کے لئے لازمی ہے۔ وہ  
 کہتا ہے :-

”اضافات غیرادی اور فوق طبیعی ہوتے ہیں۔ جو اس ان تک  
 بالرات نہیں پہنچ سکتے، اور اس لئے ان کا کوئی احساس دماغ میں  
 پیدا نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ہم پہلے تسلیم کر چکے ہیں، اسی وجہ سے علم ص



کے جلی معنوں کے لحاظ سے اضافات بہت اہم ہوتے ہیں، صورت  
 بند نہیں ہوتا۔ زبان کا کام یہ ہے، کہ ادبی علامت ہیا کرے،  
 تاکہ داغ غیر مرئی عالم اضافات کو اخذ کرے، اور اس طرح تجربہ کو  
 جو محض شعور میں غیر شعوری طور پر مرقوم ہوتا ہے، علم میں تبدیل کر دے،  
 یعنی یہ، کہ جسم میں ذہن داخل ہو جائے، اور جانور انسان بن جائے۔  
 ترقی کی طرف بھی وہ قدم ہے، جس کی ہم کو تلاش تھی، اور یہی ارتقا  
 کی حدود کے باطل اندر ہے۔“

اب جہاں تک میں سمجھتا ہوں، میڈلسکاٹ اضافات کو شعور کے  
 لئے بالکل نیا سمجھتا ہے۔ اگر میرا خیال صحیح ہے، تو اس کے عقیدہ کو انحصار  
 اور ناتمام کہنا چاہئے۔ اس عقیدہ کے مطابق یہ ممکن ہے، کہ ہر زبان  
 ایک مادی علامت ہیا کرے، اور یہ علامت اس چیز کی ہوگی، جو جہاں  
 تک کہ شعور کو تعلق ہے، پہلے موجود نہ تھی قبل اس کے، کہ یہ اضافات نوازا  
 یکسی اور علامت، کئے ذریعہ صریحی بنیں، احساسی تجربہ میں ان کا معنی طور  
 پر ہونا لازمی ہے، لیکن جیسا کہ میں نے واضح کرنے کی کوشش کی ہے، اگر  
 اضافات کا خام مواد احساسی تجربہ نہیں منتشر ہو، تو اضافت کا پہلا ادراک  
 اس چیز کو شعور کے مرکز میں لانے کا ہم معنی ہے، جو پہلے ذیلی اور  
 تحت شعور تھی۔ اس دعویٰ میں ظاہر ہے، کہ میں میڈلسکاٹ کے عقیدہ  
 کی مخالفت نہیں کر رہا، بلکہ میں اس کو مکمل کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔  
 مثلاً فرض کر دو، کہ ایک کتے کے سامنے ایک ہی جیسی دو چیزیں  
 رکھی ہیں، جن میں سے ایک قریب ہے اور دوسری دور۔ اب جب  
 وہ دور کی چیز کو دیکھتا ہے، تو اس کی حالت شعور اس حالت شعور سے مختلف ہوتی ہے،  
 جو قریب کی چیز کو دیکھنے کا نتیجہ ہے، اس لئے کہ وہ دونوں پر جھینٹے  
 میں مختلف طریقوں سے رد عمل کرتا ہے، اور اگر وہ غیر ذی شعور جو دو کار  
 مشین ہیں، تو رد عمل کا یہ فرق ان احوال شعور کے فرق کا پتہ دیتا ہے، جو اس رد عمل سے قبل  
 ہوتے ہیں، لیکن وہ اس فرق کو سمجھتے اضافت نکاتی کے اور اک کے

مرکزی نہیں بناتا۔ اسی اضافت مکانی کو ہم فاصلہ کہتے ہیں۔ وہ اس کو محض محسوس کرتا ہے۔ یا اگر وہ اس کو فی الواقع مرکزی بناتا ہے، تو وہ احساسی تجربے سے ایک قدم آگے بڑھ جاتا ہے۔ لیکن یہ فرق ایسی چیز ہے، کہ فی الحقیقت احساسی تجربہ میں موجود ہوتی ہے، اور رد عمل کی صحیح نوعیت کو، سخت شعوری طور پر یقین کرتی ہے۔ احساسی تجربہ میں ان عناصر کی غیر موجودگی سے حیوانات میں تکمیل جہارت کے مظاہر ناقابل توجیہ رہ جاتے ہیں۔ اس وقت جس بات پر ہم غور کر رہے ہیں، یعنی احساسی تجربہ سے اور اک اضافات کی طرف ترقی، وہ صرف اس قدر ہے، کہ یہ فرق بحیثیت فرق کسے، اور اک میں اگر مرکزی بن جانا ہو۔ یہی فرق اس سے قبل احساسی تجربے کی عملی زندگی میں نہ ہمال کو سخت شعوری طور پر یقین کرتا تھا۔ خود یہ اضافت شعوری تجربے میں ہی نہیں۔ اس کا بحیثیت اضافت ادراک نیا ہوتا ہے۔

اکثر زیادہ ترقی یافتہ حیوانات کی تمام ضروریات زندگی کے لئے عملی احساسی تجربہ کافی ہوتا ہے۔ اگر یہ سچ ہے، تو پھر اور اک اضافات سے کیا حاصل ہے؟ اس سوال کا اس پھر وہی جواب دیتا ہوں، کہ یہ اور اک اضافات مدد کو خواہر کرنے والی علامات پاؤں و اوزوں کے ساتھ مل کر بیانی اطلاع دہی کو ممکن بناتا ہے، اور جو حیوانات کہ غول بنا کر رہتے ہیں، ان کے لئے بیانی اطلاع دہی کے بے شمار فوائد سے کون انکار کر سکتا ہے۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ جس اضافت کا اور اک کیا جانے والا ہے، اس کا خام مواد احساسی تجربہ میں سخت شعوری طور پر موجود ہوتا ہے، تو میں مسٹر ہیل لیکاٹ کے ساتھ متفق ہوں، کہ انجلم کاران کو مرکز میں لانے، اور اظہار بالعلامات کو وسیع کر کے اس میں ارتقائات کے علاوہ شعور کے ان نئے مرکزی عناصر کو شامل کرنا طبیعت ارتقائی حدود کے بالکل اندر ہے۔

جو کچھ اب تک کہا جا چکا ہے، اس سے واضح ہوا ہو گا کہ میں

بیانی اطلاع وہی کو اور اک اضافات کے ابتدائی مدارج کے ساتھ مربوط و متحد سمجھتا ہوں، اور اس لئے کسی حیوان میں بیانی اطلاع وہی کی قابلیت کو اس بات کی قطعی شہادت سمجھ لگا کہ وہ اضافات کا، بحیثیت اضافات، اور اک کرنے کے قابل ہے۔ میرا خیال ہے کہ اس وقت حیوانات کے متعلق اس قسم کی شہادت دیا نہیں ہو سکتی۔ لیکن سوال کیا جاسکتا ہے، کہ کیا صرف یہی ایک واحد شہادت اذعان بخش ہے؟ کیا یہ ممکن نہیں، کہ بعض اعلیٰ درجے کے حیوانات اضافات کا اور اک کرتے ہوں، لیکن آوازوں کے ساتھ متلازم کر کے ان کا استعمال نہ کرتے ہوں؟ میرے نزدیک یہ ناممکن نہیں، اور اگرچہ اس کی تائید میں شہادت عبیر الحصول ہے، تاہم اس تحقیق کو ترک کر دینے کی کوئی صحیح وجہ بھی موجود نہیں۔ لیکن میرا عقیدہ ہے، کہ اس تحقیق میں محتاط اعتبارات کے نتائج، بہ نسبت اتفاقی مشاہدات کے نتائج کے زیادہ مضید ہونگے۔ جو حضرات کہ حیوانیاتی نغیات کے ساتھ شغف رکھتے ہیں، ان کی خدمت میں میری گزارش یہ ہے، کہ وہ عقل حیوانی کے مشاہدات کو سنجیدگی میں ضبط کرنے پر قناعت نہ کریں، بلکہ اگر ممکن ہو تو ان کو ایسے اعتبارات کی بنائیں، جن سے ان کی اصلی نغیاتی نوعیت و ماہیت منکشف ہو جائے۔ اکثر حضرات مجھ کو حیوانی نوعیت کی ایسی مثالوں سے مطلع کرتے ہیں، اور میں خود بھی کتابوں اور اخباروں میں ان مثالوں کو دیکھتا ہوں، جو اختیاری عقلیت، اور ذہن مختلف عوارض حالات میں حیوان کی عقلی، یا کسی اور نوعیت کی مثال پیش کرنے کی سحر بیض کی کوشش کا نقطہ آغاز بن سکتی ہیں تاہم اسکان یہ بھی ضروری ہے کہ ایک مرتبہ کے ارتقا کے تمام مدارج کو نگاہ میں رکھا جائے۔ کیونکہ اکثر صورتوں میں کسی لطیف اور دقیق تطابق نوعیت کے صریح نغیاتی مفہوم تک پہنچنا باطل ناممکن ہوتا ہے، تاہم اس کے ابتدائی مدارج سے واقف نہ ہوں۔

اشیا میں باہمی اضافات میں سے ایک اضافت ایسی ہے جس کے متعلق خیال ہے، کہ حیوانات اس کا اور اک کر سکتے ہیں۔ یہ مدوی اضافت ہے۔ خیال یہ ہے، کہ حیوانات گن سکتے ہیں۔ مائیس کا بیان ہے، کہ لٹن برگ نے معلوم کیا تھا، کہ ایک پالتو بلس تین تک گن سکتی ہے۔ اس بلس کو ہر روز گھٹانے کے لیے تین کیڑے دے جاتے تھے، جن کے بعد وہ بلس زیادہ کی منتظر نہ رہتی تھی، اور یہ نہ اس وجہ سے کہ وہ سیر ہو جاتی تھی، کیونکہ اگرچہ تھیں کیڑا اس کو دکھایا جاتا تھا، تو وہ اس کو لینے کے لئے میچے اتر آتی تھی۔ مجھے یقین ہے، کہ صرف اسی تجربہ اس پرندے (جو ہمیشہ تین کیڑے پاتا تھا) کو یہ معلوم کرانے کے لئے کافی ہے، کہ اس کا روزانہ راشن پورا ہو چکا ہے، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، اشیا کی کافی بڑی تعداد کو محسوس کرنا بالکل ممکن ہے، یہ اشیا خواہ اہر تہی شرارے کی مدد سے ایک ہی وقت میں پیش کی جائیں، یا یہ آوازیں ہوں، جو یکے بعد دیگرے کان میں آئیں۔

پانچ کشیا کے مجموعہ کا ارتسام چار اشیا یا چھ اشیا کے مجموعہ کے ارتسام سے مختلف ہوتا ہے، اور یہ مختلف احساسی تجربات میں متبصر کئے جاسکتے ہیں۔ ہم کو اس امر واقعی سے گمراہ نہ ہونا چاہیے، کہ ہم ان کو چاند پانچ یا چھ کہتے ہیں، اور اس لئے ایسے الفاظ استعمال کرتے ہیں، جن سے مدلول ہوتا ہے، کہ نے مدوی اضافات کا اور اک کر لیا ہے۔ میرے خیال میں اسی تجربہ اس شکلی مزاج رنگ کی فراست کی توجیہ کے لئے کافی ہے جس کا لیڈا سے نے ذکر کیا ہے۔ اگر یہ رنگ دیکھتا تھا، کہ کوئی شخص نہایت بے کر مجموعہ کے اندر گیا ہے تو وہ اپنے گھونسلے سے دور دور

Thompson &amp;

Lichtenberg &amp;

Laroy &amp;

رہتا۔ اس ننگی مزاج پرندے کو دھوکا دینے کا یہ طریقہ ایسا دیکھا گیا کہ  
 مجموعی طور پر کے اندر دو آدمی داخل ہوتے، جن میں سے ایک تو  
 تھوڑی دیر بعد نکل جاتا، اور دوسرا اندر ہی رہ جاتا۔ لیکن یہ رخ ان کو  
 مکن لیتا تھا، اور اب بھی دور دور ہی رہتا۔ تھیرے دن میں آدمی ہی  
 طرح مجموعی طور پر کے اندر گئے، اور اس نے پھر معلوم کر لیا کہ صرف دو  
 آدمی باہر نکلے ہیں۔ آخر کلبا پنچ یا چھ آدمیوں کو بھیجنا ضروری معلوم ہوا  
 تاکہ وہ مکن نہ سکے۔ یہاں یہ فرض کر لینا بالکل کافی ہے کہ رخ اے  
 دو آدمیوں کے ارتسام کو تین آدمیوں کے ارتسام سے مختلف محسوس  
 کر لیا، لیکن چار آدمیوں کی جماعت کے ارتسام کو پانچ آدمیوں کی جماعت  
 کے ارتسام سے مختلف محسوس نہ کر سکا۔

مسٹر دو مینس کی ترغیب سے، اور ان ہی کی نگرانی میں پڑھانا  
 کے سلسلے نام ایک سمپٹری (بندر) کے رکھوا لے نے اسی بات کو  
 افتدائی تحقیق کا موضوع بنایا۔ اس سے جو امور واقعی روشنی میں آئے  
 ان کی تاویل ہم جس طرح چاہیں کر لیں، لیکن وہ بذات خود بہت  
 دلچسپ ہیں۔ اس بہت زیادہ عقلمند حیوان کو سکھایا گیا تھا کہ وہ اپنے  
 رکھوا لے کو چند ننگے پکڑائے۔ شروع شروع میں ان ننگوں کی تعداد  
 پانچ تک ہوتی تھی، اور اس کے بعد مزید مطالبہ پر وہ زیادہ بھی پکڑانا  
 تھا۔ ان ننگوں کو پہلے اپنے منہ میں رکھتا تھا، اور اس کے بعد اپنے  
 رکھوا لے کو دیتا تھا۔ خود میری موجودگی میں یہ تجربہ سولہ مرتبہ دواجن  
 میں سے گیارہ کا نتیجہ صحیح تھا۔ لیکن ایک دن اس نے دو دفعہ غلطی  
 کی۔ ایک دفعہ تو بجا لے پانچ کے مین جھکے دئے، اور دوسری

۱۔ Mr. Romanes

۲۔ Sally

۳۔ Champanee

مرتبہ سچا سے تین کے چار۔ رکھوا لے نے بیان کیا کہ وہ تھکا ہوا ہے اور اس لئے ذرا چڑچڑا ہوا رہا ہے۔ پانچ تنکوں سے راند کا تجربہ میں نے نہیں دیکھا۔ یہاں (۱۱) ایک مناسب مجموعے اور معلومہ آواز کا تقاضم ہے اور (۲) ایک مجموعہ جس کو ہم نہیں کہتے ہیں اور دیگر مجموعہ جن کا ہم دو، چار اور پانچ کہتے ہیں میں تمیز ہے۔ اب یہ مجموعات مشابہ یا مختلف محسوس ہوئے یا یہ کہ ان کا عددی اور اک ہوا اس کا فیصلہ ہماری تاویل پر موقوف ہے۔ میرا ذاتی خیال ہے کہ مجموعات یا سلسلوں کی مشابہت یا ان اختلاف کو محسوس کرنا احساسی شجرے کی طاقت سے باہر نہیں اور یہ کہ عددی اضافات کا اصلی معنوں میں اور اک نہیں ہونا ان اضافات کا اور اک تو نوع انسانی کے ادنیٰ درجہ کے افراد یعنی وحشی اور غیر متہن اقوام میں بھی اگر ہوتا ہے تو بہت ابتدائی اور خام صورت میں۔ لیکن یہ میرا اپنا خیال ہے۔ ممکن ہے کہ رکھوا لے کی نگہداشت سے سیلے فکیر اور اور اک کے مابوی کا کتاب کر رہا ہو۔

اب میں چند ان اعتبارات کو بیان کر دیتا ہوں جو میں نے کتوں کے لئے کی ہیں۔ ان اعتبارات کا مقصد یہ معلوم کرنا تھا کہ کتے اس شکل کی نوعیت کا کہاں تک اور اک کر سکتے ہیں جس کو انہیں مل کرنا ہے۔ بائیں کہ وہ اس شکل کو کہاں تک سعی و خطا کے طریقے کی تکرار سے مل کر لیتے ہیں۔ یہ اور ہے کہ کسی خطا کا طریقہ کو یا مل کا طریقہ ہے۔ ان اعتبارات کے ذکر کرنے سے قبل میں وہ باتیں نقل کرتا ہوں جن کو میں اپنے کسی اور مضمون میں بیان کر چکا ہوں۔ چند سال ہوئے کہ میں اپنے ایک دوست کے ساتھ سیر کو گیا جو اپنے دو کتوں کو لکڑی لانا سکھایا تھا۔ ان کتوں میں سے ہر ایک کے منہ میں ایک ہلکی سی بیدھی۔ کچھ دیر بعد ہم ایک دروازے پر پہنچے جس کے ایک طرف پیدل چلنے والوں کے لئے دو ٹوٹے گاڑ کر راستہ بنایا گیا تھا۔ ہم تو اس میں سے مل گئے اور ان کتے کے پلوں کو کیچھے لگے کہ کیا کرتے ہیں۔ ان دونوں نے

بید کو فقی صورت میں ان ڈنڈوں کے درمیان سے نکالنا چاہا، اور جیسا کہ چوٹا چاہئے تھا، وہ بید اس میں سے نہ نکلی۔ انھوں نے بہت کوشش کی لیکن کامیاب نہ ہوئے۔ اس کے بعد دونوں نے بید کو تو چھوڑ دیا، اور خود نکل آئے۔ ان کے مالک نے ان کو دوبارہ اس بید کے لانے کے لئے بھیجا۔ پہلے پلے لے تو اپنا سر بڑھایا، اور سر نے کوئٹھ میں پکڑ کر بید کو کیٹھ لیا۔ وہ سر اٹھا اس راستے سے گزر کر دوسری طرف گیا، اور جب معمول اس بید کو درمیان میں سے پکڑا اور نکالنا چاہا، لیکن نہ، محال سکا۔ اس نے پھر اس بید کو چھوڑ دیا اور خود نکل آیا، اس کے بعد میں گیا، اور جا کر اس بید کو اس طرح رکھ دیا، کہ وہ پہلے پلے کی طرح اپنا سر بڑھا کر اس کو کیٹھ سکتا تھا۔ لیکن وہ پھر اس پار گیا، اور بید کو بیچ میں سے پکڑا، اور نکالنا چاہا، لیکن پھر ٹک گیا۔ اب اس کے مالک نے اس کو سکمانے کی کوشش کی۔ اب ہم آگے بڑھ گئے، اور ایک گھنٹہ بھر کے بعد وہی میں پھر اس مقام پر پہنچے۔ میں نے پہلے پلے کو پکڑ لیا، تاکہ یہ معلوم ہو سکے، کہ اس دو سرے پلے نے کہاں تک اپنا سبق یاد کیا۔ لیکن اس نے پھر وہی غلطی کی۔ اس کے بعد ہم نے اس کو بلا لیا، اور پہلے پلے کو چھوڑا۔ اس نے بھی غلطی کی، اور ہمارے پاس آ گیا۔ اب ہم اس راستے میں سے گزرے، اور اس کو اپنے پیچھے لایا۔ اس نے پھر غلطی کی، اور بید کو چھوڑ کر اپنے آپ اس طرف نکل آیا، اور مڑ کر بید کو بیچ میں سے پکڑ کر کیٹھنا چاہا۔ لیکن وہ پھنس گئی، اور اس کے منہ سے چھوٹ گئی۔ اس کے بعد اس نے سرے کے قریب سے پکڑا۔ اب بھی وہ پھنس گئی، لیکن اس نے اپنے سر کو مختلف طریقوں سے ہلا کر اس کو آخر نکال ہی لیا۔ مختصر یہ کہ ان پول کا طرز عمل ایک جیسا نہ تھا۔ نئے عواض حالات کا مقابلہ کرنا دونوں نے ستمبر بے سے سیکھا عجیب بات یہ ہے، کہ پہلے موقعہ پر تو اس بظاہر بہت زیادہ عقلمند پہلے بید

کو سرے سے پکڑا اور کھینچ لیا۔ اگر اس تجربے کو ہمیں چھوڑ دیا جاتا تو بہت ممکن تھا کہ ہم یہ فرض کر لیتے کہ اس نے مطلوبہ نتیجہ حاصل کرنے کے بہترین وسیلے کا اور اک کر لیا۔ لیکن وہ سرے موقع پر اس نے بید کو سرے سے نہ پکڑا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے موقع پر خوش قسمتی اس کی یاد رہی ہوئی، نہ کہ واضح اور اک کہ وہ کامیاب ہو گیا۔

اس تمام تحریر کے بعد میں نے اس مسئلہ کی اعتباری تحقیق کی۔ میں ان نتائج کو بیان کر دینگا، جو ٹونی پر اعتبارات سے حاصل ہوئے۔ ٹونی کی عمر اس وقت تقریباً چودہ ماہ تھی۔ یہ سب اعتبارات ایک میدان میں کئے گئے، جس کے ایک طرف جنگلات تھا۔ اس جنگل کے ڈنڈوں کے درمیان چھ اینچ کا فاصلہ تھا، جس میں سے وہ باسانی گزر سکتا تھا۔ ایک مقام پر اس جنگل کا ایک ڈنڈا غائب تھا، لہذا یہاں پر فاصلہ دو گنا ہو گیا تھا۔ اس میدان کے دوسری طرف وہ اس جنگل سے زاویہ قائمہ بنانے ہوئے سموی قسم کا لوچے کا جنگلات تھا۔

پہلا دن۔ میں مقدم الذکر سموی ڈنڈوں کے جنگل کی دوسری طرف کھڑا ہو گیا، اور ایک لڑائی اس میدان میں پھینکی، اس کتنے کو اس کے پیچھے بھیجا، اور اس جنگل کے راستے اس کو بلایا۔ اس لڑائی کے سرے ان ڈنڈوں میں پھنس گئے۔ میں نے سینی سجائی۔ کتنے نے بہت کمینیا تائی، اور کوشش کی، اس کے بعد وہ میدان کی طرف واپس چلا گیا، زمین پر لوٹا، اور لڑائی کو کترنا شروع کیا میں نے اس کو بلایا۔ وہ آہستہ آہستہ ڈنڈوں تک آیا، اور پھر پھنس گیا۔ کچھ کوشش کے بعد اس نے اپنا سر ٹیڑھا کیا، اور اس لڑائی کو جو چھٹی سی تھی نکال لیا، میں نے اس کو پیار کر کے اپنی خوشنودی کا اظہار کیا۔ میں نے وہ لڑائی پھر پھینکی، اور اس کو اس کے پیچھے بھیجا۔ اس



مرتبہ وہ ڈنڈوں تک زیادہ تین کے ساتھ آیا، لیکن چونکہ اس نے لکڑی کو بیچ میں سے پکڑا تھا، لہذا نکل نہ سکا۔ کچھ کوشش کے بعد اس نے لکڑی چھوڑ دی، اور خود نکل آیا۔ میں نے اس کو واپس پھیلایا اس نے اپنا سر ڈنڈوں کے بیچ میں بڑھایا، لکڑی کو بیچ میں سے پکڑا، اور پوری طاقت سے کھینچنے لگا۔ ان ہی کوششوں میں اس نے اپنے سر کو ٹیڑھا کیا، اور وہ لکڑی نکل گئی۔ تیسری مرتبہ وہ پھر پھینچا، پھر اس نے اس کو چھوڑا، اور پھر بیچ میں سے پکڑا کہ اس کو کھینچنے کی کوشش کی۔ اب پھر اس کو ناکامی ہوئی۔ وہ میرے پاس آیا، اب میں نے اس لکڑی کو اس طرح رکھی، کہ وہ سرے کو پکڑا کہ اس کو کھینچ سکتا تھا۔ لیکن جب میں نے اس کو اس کے پیچھے پھینچا تو وہ پھر اس کے پار نکل گیا، اور جب سابق بیچ میں سے پکڑا کر نکلتا چاہا۔ آخر کار بہت سی ناکام کوششوں کے بعد سر ٹیڑھا کر کے نکل گیا۔

دوسرا دن میں نے اس کو ایک چھوٹی سی نو اینچ لمبی لکڑی کے پیچھے پھینچا۔ وہ اس کو سر کیٹ کی طرح منہ میں پکڑے ہوئے آیا، لیکن ایک ڈنڈے سے اٹک گیا۔ اس نے اپنا سر ایک طرف کو کیا، اور آسانی سے نکل گیا۔ میں نے دوبارہ اس کو اس لکڑی کے پیچھے پھینچا۔ اس نے لکڑی کو بیچ میں سے پکڑا اور پھینچ گیا، لیکن سر کو ایک طرف کرنے سے جلد ہی نکل گیا۔ اس کی بہت دفعہ نگرار سے وہ ڈنڈوں تک سر ٹیڑھا کئے آتا۔ میں نے اس کو اس لکڑی کے پیچھے کوئی بارہ ایک مرتبہ پھینچا، تاکہ اس کو اس شکل کے حل کرنے کا تجربہ ہو جائے۔ اس کے بعد میں نے اس کو ایک لمبی لکڑی کے پیچھے پھینچا۔ وہ اس کو بیچ میں سے پکڑے ہوئے لایا، اور اپنا سر ٹیڑھا کر رکھا۔ یہ لکڑی پسینہ گئی۔ اس نے کوشش کی لیکن ناکام رہا۔ آخر اس نے لکڑی چھوڑ دی، اور خود نکل آیا۔ میں نے اس کو واپس پھینچا۔ اب پھر اس نے اس کو بیچ میں سے پکڑا، اور جب سابق ڈنڈوں میں سے نکلتا چاہا،

لیکن ناکام ہو کر لڑی پھینک دی، اور پھر دوبارہ کوشش کرنے کی اس کو ترغیب نہ دی جاسکی۔ اس کے بعد میں اس کو سیر کے لئے لے گیا اور واپسی پر میں نے اس کو اس مقام سے اس میدان کے اندر بھیج دیا، جہاں سے ایک ڈنڈا غائب تھا۔ ہمیں کھڑے ہو کر میں نے اس کو بلایا۔ وہ جلدی جلدی آیا، لیکن لڑی کے سرے ڈنڈوں میں پھنس گئے۔ اس نے لڑی کو چھوڑ دیا، اور خود نکل آیا۔ جب میں نے اس کو واپس بھیجا تو اس نے اس کو پیچ میں سے پکڑا، اور کھینچ کر ڈنڈوں میں سے نکلتا چلا۔ میں نے وہ لڑی پھر میدان میں پھینک دی۔ وہ کتا اس کو لئے کر بھاگتا رہا، اور دوسرے جنگلے کی طرف آیا، اور اس میں سے نکل کر میرے پاس آگیا۔ میں نے اس کو پھر ڈنڈوں کے درمیان سے پھینکا، اور اس کو چوڑے راستے کی طرف بلایا۔ لڑی جب توقع اٹک گئی۔ اس کے بعد وہ چکر کاٹ کر کھلے جنگلے میں سے نکل آیا۔ بعد میں دو مرتبہ اس نے یہی کیا۔ اس کے بعد وہ ہمیشہ کھلے جنگلے میں سو نکل آتا تھا، اور دھووی ڈنڈوں کی طرف رخ بھی نہ کرتا تھا۔

تیسرا دن۔ لڑیوں سے جتنے اختبارات کئے گئے، ان کے نتائج بعینہ یہی تھے۔ لمبی لڑی کو ڈنڈوں میں سے نکالنے میں سستہ کی بعینہ وہی حالت تھی جو شروع میں تھی۔ لیکن تجربے سے اس نے اتنا سیکھ لیا تھا کہ وہ چکر کاٹ کر کھلے جنگلے میں سے آسانی سے نکل سکتا ہے۔ اس نے ڈنڈوں میں سے نکالنے کی کوشش ہی ترک کر دی۔ اس میں ناقابل حل مشکل کو ترک کر دینے کی سمجھ ضرور تھی۔

چند ہفتوں کے بعد میں نے پھر اس کی آزمائش کی لڑی کے سرے اٹک گئے۔ اس نے بہت کوشش کی۔ لیکن وہ کامیاب نہ ہوا۔ اب اس نے اس کو چھوڑ دیا، اور کوہر دوسری طرف آگیا۔ اس کے بعد اس نے اپنی ناک ڈنڈوں میں سے نکالی، اور اس لڑی کو پیچ میں سے پکڑ کر تین چار منٹ تک کھینچتا رہا۔ میں نے چوڑے راستے

کے قریب اس لڑی کا ایک سرار کھلا، اور اس کو ترغیب دلائی، کہ وہ اس کومنہ میں پکڑ کر کینچ لے۔ اس کے بعد میں نے سپر لکڑی میدان میں پھینکی۔ لیکن اس نے کھلے ہوئے جھیلے کو دیکھ لیا (میں نے دانستہ طور پر میدان میں دوسری طرف سے داخل ہوا تھا، اور پھر کاٹ کر وہیں سے نکل آیا۔

دوسرے موقع پر میں نے ایک ایسی لکڑی جس کے ایک سرے پر ہلک سا بنا ہوا تھا۔ میں تکتے کو میدان کے اس مقام پر لایا جو کھلے ہوئے جھیلے سے بہت دور تھا، اور اس کو اس لکڑی کے نیچے بیٹھا۔ وہ ہلک ڈنڈوں میں اٹک گیا۔ اس کو کینچنے کی بہت سی کوششوں کے بعد اس نے اس کو چھوڑ دیا۔ میں نے اس کو واپس بیٹھا، اور اس کو ترغیب دلائی کہ اس کو ایک سرے سے پکڑ کر اس طرح کینچ لائے کہ ہلک کئی ڈنڈے میں اٹک جائے۔ اس نے ایک عجیب مضحکہ خیز طریقہ سے اس کو کینچنا شروع کیا۔ آسان ترین ترکیب یہ تھی کہ لکڑی کو اونچا کر کے ہل نکال لیا جائے، اور لکڑی کینچنی جاتی۔ لیکن وہ کتا اس کو اسی طرح کینچتا رہا۔ میں نے اس تجربہ کو کئی بار دہرایا، اور کتے کو دکھانے کی کوشش کی کہ یہ مشکل کس طرح حل ہو سکتی ہے۔ لیکن ہلک اب بھی برابر اٹکنا رہا۔ وہ کتا اس کو ہمیشہ پوری طاقت سے کینچتا تھا۔ کبھی وہ اس کو سرے پر سے پکڑتا، کبھی بیچ میں سے، اور کبھی ہلک کے پاس سے۔ آخر کار اس نے ہلک ہی کو پکڑا اور مٹور کر توڑ ڈالا ایک راہ گیر بھی کھڑا تماشا دیکھ رہا تھا۔ اس نے جو کتے کو ہلک توڑتے ہوئے دیکھا، تو کہنے لگا "کتنا عقلمند کتا ہے۔ اس کو معلوم ہے کہ شکل کہاں پڑتی ہے؟ اس شخص کا یہ فیصلہ دمنٹ کے اتفاقی مشاہدہ کا خصوصی نتیجہ تھا۔ آدمہ کینچتا اس سے بھی کچھ دیر میں اس کتے کا مشاہدہ کرتا رہا۔ اس عرصہ میں اس نے لکڑی کو پکڑنے اور کینچنے کے تقریباً تمام طریقوں کو آزمایا۔ اور یہی احساسی تجربہ کا طریقہ ہے۔

یعنی سہی و خطا با تسلسل جاری رہے، یہاں تک کہ ایک دل خوش کن  
نتیجہ پیدا ہو جائے۔ اس کے بعد پھر میں نے ٹونی کو اسی کچھ ارگڑائی  
سے آزمایا۔ لیکن اس نے کھلے ہوئے جنگے کو دیکھ لیا تھا، یا یہ کہ اس  
کا خیال آگیا تھا، لہذا وہ چکر کاٹ کر اسی میں سے نکل آیا۔

یہی اختبارات میں نے اور بہت سے کتوں پر بھی کئے ہیں،  
اور ہر صورت میں نتائج بعینہ ہی رہے۔ ان اختبارات کو بیان کرنا بیکار  
ہو گا۔ لہذا میں ایک عقلمند کتے ٹوڈی کی حرکات و سکنات کے مشاہدے  
کے متعلق کچھ الفاظ کہنے پر قناعت کروں گا۔ یہ کتا بعض کرتبوں، مثلاً  
دیوان خانے میں چھپائی ہوئی گیند کو تلاش کرنے میں بہت ہوشیار  
تھا۔ یہ قنات میرے دوست اور چمکلا دبیر ویسٹ لائینس کا تھا۔ پروفیسر  
موصوف میرے ساتھ آئے، اور کتے کو کوشش کرنے کی طرف  
راغب کیا۔ میں نتائج کو بالتفصیل بیان نہ کروں گا۔ یہ بعینہ ویسے ہی تھے جیسے  
کہ ٹونی پر اختبارات سے حاصل ہوئے تھے۔ عام نتائج ایسا رہا  
اس طرح بیان کئے جاسکتے ہیں۔ بعض اتفاق سے اس کتے نے  
لگڑائی کا سراپنچا اور اس کو کینچ لیا۔ گھنٹہ بھر کے بعد ہنوز وہ روز  
اول کا مضمون تھا۔ جب لگڑائی اس طرح رکھی جاتی کہ وہ آسانی ایک  
سرے کو بچو کر کینچ سگھتا تھا، تو اس کو بیچ میں سے پکڑتا، میدان میں  
دوڑتا پھرتا، اور ڈونڈوں کے پاس آتا۔ اس سے ہم دونوں اس  
نتیجہ پر پہنچے کہ ٹوڈی کی فعالیت میں کوئی شہادت اس بات کی موجود  
نہیں کہ اس نے اس مشکل کو حل کرنے کا طریقہ معلوم کر لیا۔

اب میں چاہتا ہوں کہ یہ صاف طور پر سمجھ لیا جائے کہ  
میں اس میں شبہ نہیں کرتا کہ ذرا سی تعلیم اور صبر و تحمل سے ہم کتوں

کو ڈنڈوں میں سے لکڑی نکالنا سکھا سکتے ہیں، یا یہ کہ کتے خود اس کو سیکھ سکتے ہیں، کتوں کو اس سے بھی زیادہ فہم اور پیچیدہ و کرب سکھائے جاسکتے ہیں۔ وہ ان کو خود اپنی کوشش سے بھی سیکھ سکتے ہیں۔ جہاں تک کہ کتوں کی حرکات و سکنات کا مشاہدہ کیا گیا ہے، ہم کو معلوم یہ ہوتا ہے، کہ کسی شکل کو مل کرنے میں وہ طریقہ سعی و خطا استعمال کرتے ہیں، اور یہی احساسی تجربے کا طریقہ ہے۔ بالفاظ دیگر جو واقعات مشاہدہ میں آتے ہیں، ان کی مکمل توجیہ اس قیاس کی بنا پر ہو سکتی ہے، کہ ان میں صرف احساسی تجربہ ہوتا ہے۔ ان افعال کے حدود رکے لئے اضافات کا اور اک لازمی نہیں، اور اس لئے ہمارے قانون کے مطابق اس کو خارج کر دینا چاہئے۔

میں نے کتوں پر مندرجہ ذیل طریقے سے اختبارات کئے ہیں۔ میں ایک لکڑی، یا کسی ایسی چیز جس سے وہ کھیلتے ہیں، کو دسی سے باندھتا، اور اس کو اپنی طرف کھینچتا، تاکہ حرکت اور پیچہ میں تلازم قائم ہو جائے۔ یہ حرکت ہمیشہ ایک ہی سمت میں ہوتی تھی۔ اس کے بعد میں دسی کو کسی کی ٹانگ میں سے نکال کر کھینچتا تھا، تو وہ لکڑی، پھر مخالف سمت میں حرکت کرتی تھی۔ میں یہ دیکھنا چاہتا تھا، کہ اس نئے تجربہ سے کتے کو کچھ تعجب ہوتا ہے، یا نہیں۔ لیکن کبھی اس تعجب کو معلوم نہ کر سکا۔ لیکن روئیس کا مشاہدہ تھا، کہ ایک کتا باغ میں بڑی سے کھیل رہا تھا، جب اس بڑی میں جان ڈال دی گئی، اور دسی کے ذریعہ اس میں فیصلت کی مافوق فطرت قابلیت پیدا کی گئی، تو اس کتے نے حیرت اور پریشانی کا اظہار کیا۔ میں نے یہی تجربہ بہت سے کتوں پر کیا، لیکن کوئی قطعی نتیجہ برآمد نہ ہوا۔ آنا ضرور ہے، کہ ایک مجموعے سے اور بزدل بے نے خوف کا اظہار کیا۔ لیکن یہ بلا خوف کی بھی علامت اس وقت بھی ظاہر کرتا تھا، جب کوئی چیز اس کے سامنے پھینکی، یا لڑھکائی جاتی تھی۔

میں نے اکثر دیکھا ہے، کہ رسی میں ایک ہڈی باندھ کر ہڈی کو بھرا یا جائے، اور ایک کتے کو اس کے پیچھے لگایا جائے، تو کچھ چھ بعد وہ کتا اس رسی کو کاٹ پھینکتا ہے، اور اس طرح ہڈی کی حرکات کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ کہا جاسکتا ہے، کہ پیل اس اضافے کے ادراک پر دلالت کرتا ہے، جو رسی اور تحریک ہڈی میں ہے۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ یہ ادراک ضروری نہیں۔ کتا ہڈی کو گول گول بھرتا ہوا دیکھتا ہے اور رسی کو دیکھتا ہے۔ وہ ہڈی کو پھرانے کی کوشش کرتا ہے، لیکن نہیں پھرا سکتا۔ آخر کار وہ رسی پر بیٹھا ہے، کیونکہ وہ اس کو باسانی پھرا سکتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ وہ یہ سمجھتا ہے، کہ ہڈی کی حرکت میں رسی بھی شریک ہے، لیکن میرے خیال میں یہ ضروری نہیں، کہ وہ اضافات، بحیثیت اضافات، ادراک کرتا ہے، اس کے علاوہ پر جوش فعلیت کا وقت، ایسا نہیں ہوتا، کہ جس میں اٹمنسینٹ اضافے مرکزی بن جائے خود ہم ٹپس کی حالت میں، اگرچہ اضافات کے گزشتہ اور کات کے تناکچ سے ماڈرہ اٹھاتے ہیں، تاہم اس حالت میں ہمارے پاس اتنا وقت نہیں ہوتا کہ ہم ان اضافات کو مرکزی بناسکیں۔ اضافات کا اس طرح مرکزی بنانا تفکر کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس خاص مثال میں کتے کے تجربے میں ایک بالکل نئی چیز آتی ہے، کہ ہڈی جو رسی کے سرے سے بندھی ہے، گول گول چکر کھاتی ہے۔ اب ہم نہیں کہہ سکتے، کہ پہلے کسی موقع پر اس کتے نے ان اضافات پر غور و فکر کیا ہے۔

مندرجہ بالا مباحث کے بعد میرا خیال ہے، کہ ہم یہ نتیجہ لگانے پر مجبور ہیں، کہ اس سوال کا جواب نفی میں دیں، جو اس باب کا عنوان ہے۔ کیا حیوانات اضافات کا ادراک کرتے ہیں؟ جواب یہ ہے کہ حیوانات کی معمولی فعلیتوں کی اس افروض کی بنا پر تو جیہ ہو سکتی ہے، کہ ان کو یہ ادراک نہیں ہوتا۔ مزید برآں معلوم یہ ہوتا ہے، کہ اختیاری مشاہدات سے اس عقیدہ کی تائید ہوتی ہے، کہ احساسی تجربہ ان کے

لئے کافی ہے، اور یہ کہ ایک غیر مادی اور غیر معمولی رکاوٹ کا مقابلہ کرنے میں وہ احساسی تجربہ کے طریقے، یعنی طریقہ جسمی و خطا کو اختیار و استعمال کرتے ہیں۔ لیکن یہاں یقیناً کہا جائیگا، کہ احساسی تجربہ سے ادنیٰ قوت کا وجود اس قسم کی مثالوں سے ثابت نہیں ہوتا۔ اس کی شہادت ہم کو حیوانات کی قابلیت استدلال کی حیرت انگیز مثالوں میں ملتی ہے۔ ان ہی مثالوں سے ہم کو یقین آتا ہے، کہ وہ سبھی ذی عقل ہیں۔ لیکن ان مثالوں پر غور کرنے سے بل ہم کو یہ معلوم کر لینا چاہئے، کہ اضافات کا اور ایک کس طرح تصویری فکر اور استدلال کی طرف مودی ہوتا ہے۔ پھر ہم کو اس بات کو سبھی صاف کرنا چاہئے، کہ ہم مدلولیہ اور ناطق کے الفاظ کو کن معنوں میں استعمال کر رہے ہیں۔ یہ ایک ایسا معاملہ ہے، جس پر نفیات کے متعلقین متفق نہیں۔ اب حیوانات میں قوت ناطقہ ہوتی ہے یا نہیں، اس کا فیصلہ زیادہ تر ان معنوں کے مطابق ہو گا، جن میں ہم اس نطق کو استعمال کر رہے ہیں۔ ایک شخص اخبار میں عقل حیوانی کے متعلق ایک قصہ بیان کرتا ہے، اور آخر میں کہتا ہے، کہ اگر یہ قوت ناطقہ نہیں تو میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ سیر قوت ناطقہ کیا ہے۔ نفیات کا عالم اس قصہ اور آخری فقرے کو پڑھتا ہے، اور مسکراتا ہے۔ اب چونکہ خود قصہ بیان کرنے والے نے ایک متبادل صورت بیان کر دی ہے لہذا نفیات دان کا اس کو تسلیم کر لینا گت نامی پر عمل نہ کیا جائیگا۔

## تعلیق

مجھے کہیں ہم نے بند روں کے نام ہذا دم کے متعلق کچھ کہا ہے اس کے متعلق مسکراتا ہے،

جنہوں نے دو متعین بندروں کا بغور مطالعہ کیا ہے، لکھتے ہیں : —  
 متعدد آدمی اس استعمال کی گئی ہیں جن سے خوراک، خطرہ، آواز اسی خاصہ،  
 اور ایسی، کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن یہ الفاظ نہیں۔ یہ بہت عام جلی جہان  
 ہیں۔ مسٹر جادو جی یعنی سن پینٹر کے ایک باغی میں اپنے تجربہ کی  
 بنا پر کہتے ہیں : — شینٹری کے ساتھ چار سال رہنے میں ہم نے کبھی کوئی  
 آواز ایسی نہیں سنی جس سے مخصوص جذبات مثلاً خوشی، درد، غصہ، کی طرف  
 اشارہ ہو۔ تقریباً ہر ایک شینٹری خوشی کی چیخ کا جواب دیتا ہے۔

لیسٹ سے نے جو قصہ فکی مزاج اور صاب دان رخ کا بیان  
 کیا ہے، اس پر تنقید کرتے ہوئے یہ لکھتا ہے : — میں یہاں غلط  
 نہیں دیکھتا، بلکہ کثرت کا ادراک دیکھتا ہوں، اور یہ دونوں بالکل مختلف  
 چیزیں ہیں، یہاں لفظ ادراک کا استعمال اسی تجربے کے تعلق سے  
 ہوا ہے۔

Rhesus Monkeys ۱

George Jennison ۲

Ribot ۳



# باب پانزدہم

## نصوری فکر

گزشتہ ابواب میں میں نے دکھانے کی کوشش کی ہے، کہ احساسی تجربے سے معین ادراک کی طرہ کس طرح قدم بڑھایا جاسکتا ہے۔ یہ یاد ہو گا، کہ احساسی تجربے میں ایک ارتسام سے دوسرے کی طرف انتقالات اسی حالت میں محض محسوس ہوتے ہیں، جب یہ شعوری میدان کے حاشیے میں واقع ہو رہے ہیں۔ اضافات کے معین ادراک میں یہ انتقالات اضافات من حیث ہی، شعور کے مرکز میں آجاتے ہیں۔ وہیں ہم نے یہ بھی دیکھا ہے، کہ ادراک کا آغاز محلی تجربے کے دوش بدوش ہوتا ہے، مدرکہ اضافات ان ارتسامات میں ہوتی ہے، جو اس قدر جدید ہیں، کہ ابھی شعور کے حاشیہ سے غائب نہیں ہوئے۔ اور دو متعارف نقاط کی مکا فی اضافات ہی کی مثال کو۔ وہ اب بھی راحت نظر میں ہیں، لیکن ابھی ننھوڑی ہی دیر ہوئی، کہ وہ بصورت ارتسامات، مرکز می تھے یعنی یہ کہ جب ان دونوں کے درمیان اضافات کا ادراک ہوتا ہے،



عمل تصور فکر کی اس توسیع کو مثال جس جس کو ہم عمل اور اک کے لئے  
 وہ دینی علوم کر چکے ہیں، اور جس سے ادراک پیدا ہوتا ہے۔ اضافت کے تصور  
 کی مختلف شکلوں میں اضافت کا ثبات و ابرام صرف اس وقت عام تصور کو پیدا  
 کرتا ہے، جب ہم اپنے بھرے گئے ایک بڑے حصہ کے نتائج پر  
 نگاہ واپس ڈالنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ تجربے کے دوران میں ہم دیکھتے  
 ہیں، کہ یہ شخص دوسرے شخص کے مشابہ ہے، یہ سب دوسرے سب  
 گئے مشابہ ہے، یہ روپیہ دوسرے روپیہ کے مشابہ ہے، اور اسی طرح  
 ان گنت اشیاء میں اس مشابہت کو دیکھتے ہیں جب تک کہ یہ مشابہت  
 مخصوص ہے، اس وقت تک تو ہم کو اس کا ادراک ہوتا ہے۔ لیکن  
 جب متعدد مخصوص مثالوں پر غور کرنے میں ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ یہ اضافت  
 سب میں مشترک ہے، تو مشابہت کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ اب ہم شعور  
 کے مخصوص اتصالات پر غور نہیں کرتے، بلکہ اب ہم اتصالات کی ایک  
 کثیر تعداد کی برتال کر رہے ہیں جو ہمارے تجربے کے دوران میں واقع  
 ہو چکے ہیں اور جن میں ایک خصوصیت مشترک نظر آتی ہے۔ فرض کرو کہ  
 ہمیت سے روپوں، یا دیگر مشابہ اشیاء کو دیکھ رہے ہیں جب ہماری توجہ  
 ایک ارتسام سے دوسرے کی طرف منتقل ہوتی ہے، تو ہم کو ان میں سے  
 ہر ایک کی باہمی مشابہت کا احساس ہوتا ہے۔ یا یوں کہو کہ ہم کو اس کی  
 مشابہت تحت شعوری توفیق ہوتا ہے۔ اب ہم ان میں سے کسی دو کی مشابہت  
 کو شعور کے مرکز میں لاسکتے ہیں، اور مشابہت کی اضافت کا ادراک کر سکتے  
 ہیں۔ ہم ایک قدم اور آگے بڑھا سکتے ہیں، اور کہہ سکتے ہیں، کہ ان روپوں  
 کی اضافت دوسرے دو روپوں کی اضافت کے مشابہ ہے۔ یعنی یہ کہ ہم اضافت کی  
 مشابہت کا ادراک کر سکتے ہیں۔ لیکن جن اضافت کی مشابہت کا ہم ادراک  
 کرتے ہیں، وہ مخصوص اضافات ہیں۔ جب تک کہ یہ مخصوص چیز نظر سے  
 اوجھل نہیں ہو جاتی، اور جب تک کہ یہ اضافت حیثیت اس کے مرکزی نہیں  
 بن جاتی، کہ یہ نام مخصوص مثالوں میں مشترک ہے، اس وقت تک کہلی معنوی

میں تصور حاصل نہیں ہوتا۔

یہ تو اس وقت تک معلوم ہو گیا ہو گا کہ کس مل سے تصورات قائم رکھے جاتے ہیں، اس میں تجربہ اور عمل شامل ہے۔ تجربہ کی قابلیت کا جو ثمر اسی تجربے میں ہوتا ہے۔ یہ دو اہل شعور کے ذیلی عناصر کو نظر انداز کر کے صرف مرکزی عنصر پر توجہ جانے کے ہم معنی ہے۔ جب اسی تجربے کی ابتدائی زندگی میں کسی مرکزی ارتسام پر توجہ اس طرح جم جاتی ہے کہ حاشیہ بالکل غائب ہو جاتا ہے تب گویا تجربہ کی ابتدا ہوتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تجربہ بہت بڑی مددگار مرکز اور حاشیہ کی اضافی شدت کا معاملہ ہے۔ مخصوص ارتسامات اور خیالات، مثلاً اُون گے دو گھوڑوں کے مختلف رنگوں کی صافست کے اوداک کے لئے ضروری ہے کہ ان کو شعور کے حاشیہ میں بصورت اس کے استحضار باقی رکھا جائے، کہ یہ دو دو اطراف ہیں، کہ جن میں وہ ہے۔ لیکن جب ہم مشابہت کی عام اضافت کو مرکز میں لاتے ہیں، اور اس کا تصور قائم کرتے ہیں، تو ہم مخصوص اطراف کو شعور کے حاشیے میں استحضار باقی نہیں رکھتے۔ ہم مشابہت کو ایک ایسے ذیلی میدان میں مرکزی سمجھتے ہیں جس میں مشابہ اطراف گئی بے شمار تہ ادیں سے کوئی دو اطراف شامل ہو سکتے ہیں۔ اب اس طرح تعمیم شدہ مرکزی خیال کے لئے کسی نام، یا کسی علامت، کے بغیر اس طرح کرنا ممکن ہے۔ یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ میرا خیال ہے، کہ ہم ایسا نہیں کر سکتے۔ مشابہت کا تصور عموماً مشابہت کی وجہ سے غیر متین رہتا ہے، اور جس وقت ہم اس کو چشم ذہن کے سامنے واضح اور متین کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم ایک مثال پر غور کرنے سے اس کو مخصوص کر دیتے ہیں۔ ہم ایک خاص اوداک کی صورت میں اس تصور کی مثال پیش کرتے ہیں لیکن علامتی نام تصور کو مخصوص کئے بغیر غور کرنا ہے۔ اس کی وجہ سے ہم مرکز کے بہت زیادہ بدلنے والے حاشیے سے اس کو عمل طور پر متبذع کرنے کے قائل ہو جاتے ہیں، اور اس تمام عمل میں عمل شامل ہے۔ ہم اپنے گزشتہ تجربہ پر صرف نگاہ واپس نہیں ڈالتے،

اوپر نہ ہم حافظہ میں اس کی محض پرتال کرتے ہیں۔ برعکس اس کے ہم ہمیں  
 کی تحلیل کرتے ہیں، اور تحلیل کے نتائج میں نئی ترکیب کرتے ہیں جن خاص  
 مثالوں کی کثیر تعداد پر ہم غور کر رہے ہیں، ان سب میں مشابہت کی اضافت  
 موجود دیتے ہیں۔ ان مثالوں کی تحلیل کر کے ہم اس اضافت کو اطران تعلق  
 سے منتشر کر دیتے ہیں۔ لیکن یہ مشابہت کبھی رنگوں میں ہوتی ہے، کبھی آوازوں  
 میں، کبھی دباؤں میں، کبھی ذائقوں میں، کبھی بوؤں میں، وغیرہ ان سب کو  
 آپس میں لانے سے اس اضافت کا ایک عظیم الاطلاق ترکیبی تصور پیدا ہوتا ہے،  
 جس کو ہم ”مشابہت“ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ہم کو اس بات کو نظر انداز  
 نہ کرنا چاہیے کہ تحلیل و ترکیب کا یہ عمل، جس سے اضافات کا تصور حاصل ہوتا ہے، اصل  
 اور پوری طرح شعوری عمل ہوتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ اور ایک مشابہت  
 کی خاص مثالوں کی محض تکرار سے مانوسیت کا ایک احساس، اور تکرار کے  
 ذیلی وقوف کا ایک حاشیہ پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہ جب تک ذیلی رہتا ہے،  
 اس وقت تک یہ تصور کے رتبہ کو نہیں پہنچتا۔ وہ اس کی یہ ہے کہ  
 تصور میں ایک ایسی ترکیبی وحدت کا عین طور پر شعوری علم شامل ہوتا ہے،  
 جو مرکزی تحلیل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اعاذہ تکرار سے قطعیت کو کہ تو ضرور ہوگی لیکن  
 میں بھر کہتا ہوں کہ ابتدائی احساسی تجربے میں ہو سکتا ہے کہ ہم کو مشابہت  
 کا خالص ذیلی علمی وقوف ہو، کہ جب یہ ذیلی وقوف فکر کے ابتدائی درجہ میں مرکز  
 میں آئے، تو مخصوص انسانیت کے درمیان مشابہت کا عین طور پر ادراک ہوتا ہے، اور  
 یہ کہ ان اور اکات کی محض تکرار، اور ان کے ساتھ ذیلی مانوسیت، سے  
 تصورات پیدا نہیں ہوتے۔ یہ تصورات تجربہ تحلیل اور ترکیبی تقسیم کے عین  
 مرکزی نتائج ہوتے ہیں۔

اب ہم کائنات تصورات کی طرف التفات کرنا چاہتے ہیں، جو ہم اس  
 چیز کے فاکم کرتے ہیں، جن کو ہم اشیاء کی صفات کہتے ہیں۔ میں مصلحتاً  
 کہہ رہا ہوں کہ جس چیز کو ہم اشیاء کی صفات کہتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے  
 کہ ابتدائی احساسی تجربے میں صفات متعین نہیں ہوتیں۔ اور اگرچہ احساسی

تجربہ کو بیان، اور بس کی تشریح و تفسیر، کرنے میں ہم مجبور ہیں کہ ان تمام صفات کے لئے علیحدہ علیحدہ الفاظ استعمال کریں، جن کو ہم تمیز کرتے ہیں تمام یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ ذہنی ترقی کے اس درجہ پر تمیز نہیں ہوتی حیوانات، یا افتراض سے بچنے کے لئے، یہ کہو، کہ وہ حیوانات، جو ابھی احساسی تجربے کے درجہ پر ہیں، شے اور اس کی صفات میں تمیز نہیں کرتے ہیں۔ ان میں صرف مرکزی ارتانات اور خیالات ہوتے ہیں، جو ایک سخت شعوری مائشے میں گویا جڑے ہوتے ہیں۔ فرض کرو، کہ کتے کا ایک پلا ان اشیا کا تجربہ حال کر رہا ہے جو کھانے میں چھپی ہیں۔ یہاں بعض لصری ارتانات اور بعض ذوقی ارتانات میں تلامہ قائم ہوتا ہے، چھپ گئے ہیں، کہ وہ پلا ان اشیا کا تجربہ کر رہا ہے، جن میں اکولیت کی صفت ہے۔ لیکن ”اشیا“ اور ”اکولیت“ ہماری اصطلاحات ہیں، نہ کہ اس کتے کے پہلے کی۔ یا فرض کرو، کہ ایک سبجہ سرخ اور نیلی گولیوں سے لکھل رہا ہے۔ ہوسکتا ہے، کہ وہ ان دونوں گولیوں کی بلحاظ شکل پر شاہدیت، اور بلحاظ رنگت ان کی عدم مشابہت کو محسوس کر لے۔ لیکن جب ان اختلافات کا ادراک شروع ہوتا ہے، تو شکل اور رنگ بھی متمیز ہونے شروع ہو جاتے ہیں۔ صفات زیادہ نمایاں، اور احساسی تجربے سے متفرق ہو جاتی ہیں۔ لیکن یہ صفات درجہ و رائل بعض معلومہ ارتانات کے نمایاں خصوصیات ہیں، اور ان کا افتراض محض ابتدائی ہے۔ یہ سرخ پھول، حیثیت ارتنام اس زرد پھول سے متمیز، اور ایک اور سرخ پھول کے ساتھ تنہا کیا جاسکتا ہے۔ یہاں رنگت کی صفت شکل کی صفت پر غالب ہے، لیکن تاہم یہ دونوں متوازن ہیں۔ پھر ان دونوں کا تلامہ اس بو کے ساتھ بھی ہوتا ہے، جو اس پھول کو دیکھنے سے ذہن میں آتی ہے۔ وہ اس کی یہ ہے، کہ اس درجہ پر بھی ہم کو عملی تجربے سے بہت گہراعلق ہے، اور عملی تجربہ میں رنگ اور شکل کا افتراق نہیں ہوتا، اور نہ تلامہ بو اور اس پھول میں ہوتا ہے جو بودار ہے۔ لیکن جب تفکر محض معطیات تجربہ جیسے کہ یہ علم میں آتے ہیں، پر غور نہیں کرتا، بلکہ جب یہ ان کے اور وسیع میدان تامل کے مرکزی جوہر کی تجربہ کرتا ہے، ان کی تحلیل کرتا ہے، اور اس

تجربہ و تحلیل نتائج کی تصوری ترکیب میں تعمیل کرتا ہے، تپ اور صرف تپ،  
 و صفت اپنے آپ کو اس لئے سے نکالیں مقرر کرتی ہے۔ اسی طرح  
 میں محب و غیر محب، گندہ سے کے پھول، اور پیلے کے پھول، کی بڑی مختلف  
 ہوتی ہیں۔ اب اور اک دہل ہوتا ہے، اور پھول کی بو کے اضافات کا اور اک  
 کرتا ہے۔ یہ اضافات بھی دیگر صفات کے ساتھ گہرے لازعات رکھتے ہیں، اور  
 یہ صفات بھی تجربے میں شعور کے سامنے آتی ہیں۔ سب سے آخر میں گل تصور  
 تجربے کے نتائج کی تحلیل کرتا ہے۔ ایک خاص صفت کو، جو اور اک میں پیلے  
 ہی غالب تھی، منتزع کرتا ہے، اور اس کو بدبو کی صفت کا نام دے کر  
 ہمارے سامنے لا رکھتا ہے۔ ہم اپنی تحلیل کے نتیجہ اور تفریق احوال اس تحلیل  
 سے پیدا ہوتی ہے، اس قدر روشن ہوتے ہیں، کہ بعد میں یہ نہیں کہتے کہ  
 گلاب کا پھول، یا پیلے کا پھول، بودار ہے، بلکہ یہ کہ یہ پھول پھول کی ہے  
 یعنی ہم اس لئے کو اس صفت کا نام لگاتے ہیں، جس کو ہم نے عام تصور  
 کی صورت میں اس طرح حاصل کیا ہے۔

جب اس قسم کے تصورات ایک دفعہ حاصل ہو جاتے ہیں، تو یہ تمام  
 تمام ذہنی منظر میں سرایت کر جاتے ہیں، اور اس کو متغیر کر دیتے ہیں یہاں پہنچ  
 وہی حالت ہوتی ہے جس کی طرف ہم اس تسجل توجہ کر چکے ہیں۔ ہم سوچ کر چکے  
 ہیں، کہ جب اضافات کا اور اک ذہنی ترکیب کے نار و پودوں دہل پالینا ہے، تو  
 اس کے نتائج شعور کی بناوٹ میں اس طرح شریک ہو جاتے ہیں، کہ ایک  
 مستقل حقیقی زمین قائم ہو جاتی ہے۔ ہم نے دیکھا ہے، کہ اسی اضافاتی کیفیت کی سرایت  
 سے ہمارے ارشادات و رکات کے گہرے تہ تک نرتی پانے ہیں، یہ نو یاد ہو گا،  
 کہ درک ایک ارتسام ہے، جو اضافات کی حقیقی زمین کے سامنے ہوتا ہے، اور  
 یہ اضافات اس قسم کے ہوتے ہیں، جن کا معین اور اک کسی نہ کسی وقت ہو چکا ہے  
 بالکل اسی طرح جب ایک کی تصوری ذہنی ترکیب کے نار و پودوں دہل پالینا  
 ہے، تو اس کے نتائج بھی شعور کی بناوٹ میں اس طرح شریک ہو جاتے ہیں،  
 کہ ایک تصوری حقیقی زمین قائم ہو جاتی ہے۔ اور اس طرح ارتسام اور اک کے

ذریعہ درک کے مندرجہ تک ترقی پاتا ہے، اسی طرح درک عمل تصور کی مدد سے اور اعلیٰ تہ تک ترقی کرتا ہے، اور ایک کلی تصور کی خاص مثال کی صورت میں سامنے آتا ہے۔

یہاں تصور کی اجتماعی اور معاشرتی قیمت کا خاص طور پر خیال رکھنا چاہئے۔ ادراک کی ابتدا اگرچہ باہمی اطلاع دہی کے ضرورت کے تحت پیش ہوتی ہے، تاہم اس کو ایک فرد واحد سے ملحق ہوتا ہے، نتیجہ کو ان مختلف اشیاء کے اضافات کا ادراک ہوتا ہے، جن سے مجھ کو کلی تجربہ میں معاملہ پڑتا ہے۔ میں تم سے اپنے ادراک کو بیان کر سکتا ہوں، اور تمہارے ادراک کے بیان کو سن سکتا ہوں، لیکن جب میں اور تم دونوں میں سے ہر ایک مخصوص اور کات سے ترقی کر کے کلی تصورات تک نہیں پہنچتے، اس وقت تک ہم اپنی مشترک انسانیت میں شعوری طور پر حصہ دار نہیں ہو سکتے۔ ادراک زائد سے زائد ہم کو ایسی اکائی بنانا ہے، جن میں باہمی اطلاع دہی کی قابلیت ہوتی ہے۔ لیکن تصور میں ہم اپنی سرحدیت کو گم کر کے ایک عام اور مشترک فطرت میں مدغم ہو جاتے ہیں۔

پھر احاسی تجربہ سے ادراک اور ادراک سے تصور تک ترقی کرنے میں ذہنی ترکیب کے تار و پود میں ترکیب اور انفعالات، اور اس کی روز افزوں کثرت بھی قابل غور ہے۔ احاسی تجربہ میں انقسامات اور ان انقسامات کے اجاگر خیالات ہونے ہیں، جو ذہنی ترقی کے اس مجدد پر پیدا ہونے والے احتمالات کے محض ذوق کی رضائی معنی زین کے سامنے ہوتے ہیں۔ تلام کو صرف ان ہی انقسامات اور خیالات سے معاملہ پڑتا ہے، لیکن اضافات کے ادراک کے ساتھ ساتھ خیالات کا ایک نیا مجموعہ متعارف ہوتا ہے، اور لازم ان تاروں کو بھی شعور کی مرکب بافت میں بن دیتا ہے۔ پھر جب اشیاء کے اضافات، اور ان کی صفات کا محض ادراک ہی نہیں ہوتا، بلکہ جب تنمیم کی وجہ سے، یہ عام اور وسیع معنی اختیار کر لیتے ہیں، تو لازم ان کلی تصورات کو کام میں لاتا ہے۔ اور اس طرح شعور کی بافت احاسی تجربہ، اور ادراک اور عمل تصور سے پیدا ہونے والوں تاروں کی وجہ سے اور زیادہ گھنی اور پیچیدہ ہو جاتی ہے۔ پھر اس گھن اور پیچیدگی کو صرف، یا میرے نزدیک گہنا چاہئے کہ



زیادہ تر، مرکز شعور ہی سے تعلق نہیں ہوتا۔ یہ ذیلی معنی زمین میں بھی شریک ہو جاتا ہیں۔ ایک ناول میں جب ہم قصہ کے انتہائی حصہ پر پہنچتے ہیں، تو صرف اس لمحہ کا مرکزی ارتسام، یا خیال ہی ہم میں سنسنی پیدا نہیں کرتا، بلکہ اس سنسنی کو پیدا کرنے میں اس حالت شعور کی غیر معمولی شدت بھی شریک ہوتی ہے جس میں بہت سی تفصیل کے کثیر استحضارات شامل ہوتے ہیں۔

لہذا جو حیوانات کہ تصور ہی درجہ تک پہنچ چکے ہیں، ان میں تلازم کو خیالات کی نئی قسم سے معاملہ پڑتا ہے۔ یہ خیالات وہ ہوتے ہیں جن کے ساتھ عام اور کل معنی ہوتے ہیں۔ اب ہم کو خیال کی اصطلاح کی تعریف نظر آتی کرنی چاہئے، شروع میں ہم نے قسم کی تعریف یہ کی ہے، کہ یہ وہ ہے جو درآئندہ ہیجانات کی وجہ سے شعور کے مرکز میں آتا ہے۔ اور خیال، وہ ہے جو ان ارتسامات کے احیا یا استحضار کی وجہ سے شعور کے مرکز میں آتا ہے لیکن جب ہم ادراک، افادات پر پہنچتے ہیں، تو خیالات کی ایک نئی قسم رونما ہوتی ہے ان کو، خیالات، افادات کہہ سکتے ہیں۔ یہ ان ادراکات کے احیاء ہوتے ہیں جن کو ہم نے، ارتسامات متخالفہ کے ساتھ ساتھ پیدا ہونے کی وجہ سے، ارتسامات افادات کہا ہے۔ پھر یہ جب مقصودات تک ترقی کرتے ہیں، تو خیالات کی ایک تیسری قسم پیدا ہوتی ہے، یعنی وہ جو بلحاظ معنی عام اور کلی ہیں۔ مناسب یہ ہے، کہ ہم خیالات کی ان تینوں قسموں میں تفریق و تمیز کریں۔ لہذا خیال رکھنا چاہئے، کہ ”لفظ خیال“ کا اخلاق ارتسامات کے محض احیاء پر ہو گا۔ مخصوص افادات کے خیالات کو ہم ”مثال“ کہیں گے، اور عام اور کلی مقصودات کے خیالات کو ”بسی“ مثال کہیں گے، لیکن اس کو عربی خط میں کہیں گے۔ اس طرح مجھ کو سانپ کا خیال آ سکتا ہے، لیکن بہاں سانپ احساسی شجر بے کی شے، ”معروض“ ہے۔ اس سانپ کے طول کی میں شامل قائم کر سکتا ہوں، اور حیوانیات کا ثبات میں اس کے مقام کی مثال ہوگی۔ پھر ”شے“، ”معروض“ کی اصطلاح بھی مختلف اور بہت سے معنی رکھتی ہے۔ اول احساسی شجر بے کی شے ”معروض“ مثلاً کہا جائے، کہ کتے کے پے کو اس شے کا ارتسام حاصل ہو رہا ہے، جس کو ہم ڈری کہتے ہیں۔ دوم ہم کہتے ہیں، کہ ہم کو ایک شے کا ادراک مورہا ہے بحیثیت

اس کے کہ اس میں کسی اور شے میں کافی اضافات ہیں۔ یہاں جو شے کے پہلے حصے  
معموس ہو رہی تھی، اب خاص خاص اضافات میں اس کا ادراک ہوتا ہے۔  
یہ نئے بصورت ایک درک کے ہے۔ سو ہم کسی شے کا ذکر کرتے ہیں، اور  
اس سے اس کا عام مقصد و مصروف مراد لیتے ہیں۔ مثلاً گھڑی، بمعنی آلہ وقت نا۔  
یہ شے بحیثیت تصور کے ہے چہارم۔ ہم شے (معروض) کا منطق کے معنوں  
میں ذکر کرتے ہیں، اور اس سے ان صفات کا مجموعہ مراد لیتے ہیں، جن کو  
ہم نے تحلیل میں کیا ہے۔ چنانچہ جب ہم منطقی فکر کے لئے کسی شے کی تعریف  
کرتے ہیں، تو ہم دیگر اشیاء اور خود اپنے تعلق سے اس کی مختلف صفات  
بیان کرتے ہیں۔ اور اگر یہ کہا جاسکتا ہے، کہ احساسی تجربہ اور ادراک کے  
ابتدائی مدارج میں اس اصطلاح کا استعمال، گو یا نابل از وقت اس چیز کے لئے  
ہوتا ہے، جو تصور کی روشنی میں ”شے“ کہلاتی ہے، اس لئے شے، ”من حیث  
شے“ کا علم ہم کو صرف ذات کے فضاء کے تعلق سے ہو سکتا ہے، تاہم ان  
تمام مختلف معنوں کو اسی طرح باقی رکھنا مناسب ہے۔ اس کے وجوہ بعد  
میں ظاہر ہونے منطقی شے، یعنی تحلیل میں جوئی صفات کے مجموعہ کے متعلق  
ہم کہہ سکتے ہیں، کہ اس میں بعض خواص، یا صفات ایسی ہوتی ہیں جو اس شے کے لئے ضروری  
ہیں۔ ان کو احادی یا ضروری صفات کہتے ہیں۔ ان کے علاوہ بعض صفات اس  
قسم کی ہوتی ہیں، جو قابل تغیر، یا غیر ضروری ہوتی ہیں۔ یہ ثانوی یا عارضی  
کہلاتی ہیں۔ ایک چیمو ہی کو وہ اس کا وزن، اس کی مزاحمت، اس کی خاص  
صورت، یہ تمام صفات ایسی ہیں کہ ان کے بغیر چیمو چیمو نہیں رہتا۔ لیکن یہ  
چاندی کا جو یا بین کا ہفتش ہو یا ساوہ، گول ہو یا لمبا، ہر صورت میں چیمو  
ہی کہلاتا ہے۔ یہ اس کی ثانوی، یا عارضی صفات ہیں۔ اس میں شبہ نہیں  
کہ جس صورت میں یہ فی الواقع ہمارے سامنے موجود ہے، ایسی یہ خاص چیمو  
جو اس وقت میرے ہاتھ میں ہے، بصورت ”درک“ کے گرم ہے، نفرتی  
ہے، اور گول ہے۔ کوئی چیز بھی اس کو یہ حیثیت تجربہ کے امر واقعی کے بدل  
نہیں سکتی۔ لیکن یہ عارضی صفات ایک چیمو کی کلی مثال کے لئے ضروری نہیں

ادریجہ کلی شامل منطقی شے ہے۔ اصطلاحات کے استعمال کے منطقی پس گریز سے قوت تصور افعال و زبان کے تعلق پر بحث شروع ہوتی ہے۔ گزشتہ ابواب میں دکھایا جا چکا ہے کہ احساسی تجربے سے ادراک کی طرف ترقی جو ابتدائی تفکر کی وجہ سے ممکن ہوتی ہے، غالباً باہمی اطلاع دہی کی ضروریات کی بدین منت ہے۔ ایک معمول اور سادہ منظر یا ایک روزمرہ واقعہ ان الفاظ کے استعمال کے بغیر بھی بیان کیا جاسکتا ہے، جو اس منظر یا واقعہ کے اخلاقیات پر دلالت کرتے ہیں یقیناً یہ الفاظ اگرچہ مخصوص اخلاقیات پر دلالت کرتے ہیں، تاہم ان کا اطلاق اسی طرح کے تمام اخلاقیات پر بھی ہو سکتا ہے۔ ان کی اس طرح تقسیم کر لی جاتی ہے اور اس حد تک یہ لمبا نامہیت تصورات ہوتے ہیں۔ لہذا اگر باہمی اطلاع دہی کی ضرورت ہی ادراک کا باعث ہوئی ہے، تو یہ کہنا بھی صحیح ہے، کہ اسی اطلاع دہی کے ذرائع دو سال کے بچے میں سہولت پیدا کی ہے، ہم یقین کر سکتے ہیں، کہ ادراک اور عمل تصور کی پیش ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ ہوئی ہے۔ یہاں زبان کی اہلیت، اور ذہنی ترقی میں اس کی اہمیت، زیر بحث کرنا مقصود نہیں، اگرچہ ہم کو اس کا اعتراف ہے، کہ ذہنی ترقی میں رہنا نے بلاشبہ بہت مدد کی ہے۔ یہاں نام اور ارتسام، درک اور تصور میں تعلق کو واضح کرنا کافی ہے۔ اولاً ہو سکتا ہے، کہ لفظ عقلیت کی وجہ سے کسی ارتسام کے ساتھ متلازم ہو جائے، اور اسی طرح اس سے اس ارتسام کے متقابل خیال کا احیاء ہو جائے۔ سچ بہت چھوٹی عمر ہی سے اس قسم کے تلامذات کی مثالیں پیش کرتا ہے۔ ایک ہوشیار کتا بھی اپنی حرکات سے ثابت کر سکتا ہے، کہ چند الفاظ اس کے ذہن میں ان ارتسامات کے خیالات پیدا کر سکتے ہیں، جن کے ساتھ وہ متلازم ہو چکے ہیں۔ پھر یہ الفاظ صرف مخصوص حواس کے ارتسامات کے احیاء ہی کے ساتھ متلازم نہیں ہوتے، بلکہ ان ہی سے فعلیتوں کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے۔ ایسا کتا اپنے مالک کے احکام کے مطابق لیٹا ہے، بیٹھتا ہے، خوشا مد کرتا ہے، اشتباہا کرتا ہے، اور چھپکتا ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ نام رکھنے کا پہلا درجہ جو باہمی ملامت دہی کے شذات درجہ سے پیدا ہوتا ہے، ایک کم و بیش اعتباری لفظی اشارے یا علامت اور کسی قسم کے ارتسام کے تلازم کا ہم نوا ہے۔ دوسرے درجے میں یہ علامت ایک ایسی اضافت کے تلازم ہوتی ہے جس کو کاتین اور اک ہوتا ہے۔ اسی ذریعہ سے ہم ایک ارتسام کے مخصوص خصائص دیگر انزمات کے تعلق سے بیان کرتے ہیں۔ اشیاء کی دیگر اشیاء کے تعلق سے صفات کے اظہار کا بھی یہی وسیلہ ہے۔ غلیظیوں کے انداز اور ان کی شدتوں کی توضیح بھی جس طرح سے ہوتی ہے۔ انسان کے بچے میں یہ تلازمات ایک خاص درجہ تک ترقی کرنے کے بعد قائم ہوتے ہیں، لیکن اس وقت کی صحیح تعیین ادب و شمار ہے۔ سب سے پہلی چیزیں ہیں جس کو ہم زبان کی فصاحت کہتے ہیں۔ شروع شروع میں تو زبان کا یہ ماحول آوازوں کا مجموعہ محض ہوتا ہے، لیکن جلد ہی ہی مخصوص الفاظ اور مخصوص انزمات میں تلازمات قائم ہو جاتے ہیں، اور اسی وقت کہا جاتا ہے، کہ سب سے پہلی بات سمجھا شروع کرتا ہے۔ اضافت کا اظہار کرنے والے الفاظ کا صحیح مفہوم تو یقیناً بعد ہی میں ذہن میں آتا ہے لیکن یہاں بھی وقت کی صحیح تعیین بہت مشکل ہے۔ اگر ہم زمینی ترقی کے ان ابتدائی مدارج کو یاد رکھ سکتے تو نفسیات کا کتنا عرصہ چلتا، لیکن اب سمالت موجودہ ان غلیظیوں کی قیاسی تاویل و تعبیر پر اعتماد کرنا بڑا تباہی جو شاپ میں آتی ہے، علامت شاہد یہ ہے، کہ اگر ہم کہتے ہیں، کہ ننھے ننھے غلیظ غلیظ تو وہ سچ نہایت آسانی سے جواب دیتا ہے، لیکن ننھے زور سے ہنس، کی تعبیل میں ایک مختلف جواب حاصل کرنا بہت دشوار ہے۔ اور اکالت یا ان کے اشالی (کیونکہ یہ اضافات کے منظر ہوتے ہیں) کے الفاظ دیگر الفاظ کے لحاظ سے اضافی ہوتے ہیں، اور ان سے انزمات اور ان کی غلطی، اور دیگر غلطیاں ان کی غلطی کے اضافات میں ہوتے ہیں انسانی الفاظ اکثر مایہ افعل ہوتے ہیں بعد اضافی الفاظ اس صحت، حروف بغیر، یا حروف غیر ہوتے ہیں۔ یہ سب ایک دوسرے کے لحاظ سے اضافی ہوتے ہیں۔ کوئی اسم صفت یا حرف غیر،

ماحول میں تیز تر یا نہیں، جو کہ ویش و نہایت کے ساتھ اس قسم کی خاصیت پر دلالت نہ کرنا ہو۔ حیران میں سے اکثر کڑو جوڑوں کی صورت میں ہوتے ہیں مثلاً "درست"۔ نرم، نزدیک و دور، تیز و سست، ہلکے اور سہل اور سہل اور سہل وغیرہ۔ لیکن یہاں یہ خاصیت اس قدر ظاہر و باہر نہیں ہوگی مثلاً اس فقرے میں، کہ "گھاس سبز ہے"، وہاں بھی اتنا فرق نہ ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ رنگ کا بھی اور گہاں نہیں ہوتا۔ اگرچہ اس کا احساس ہو سکتا ہے اتنا دقیقہ اور رنگوں سے اس کے اختلافات معلوم نہ ہو جائیں۔ جب ہم کہتے ہیں، کہ گھاس سبز ہے، تو جاری مراد یہ ہوتی ہے، کہ یہ نہ سرخ ہے نہ نیلی، نہ عنبی نہ قہرمانی، نہ سوائے سبز کے اور کچھ نہیں۔

نام۔ کہنے کا تیسرا اور چوتھا تصور یہ ہے۔ اس میں اس چیز کی تعریف ہوتی ہے، حوالہ رکھیں، اور ادراک کی مدد سے کتاب کی جاتی ہے۔ اس میں ہم اگلی ان محرم و اخلافت کے صرف نام ہی نہیں رکھتے، اگرچہ اکثر گہلی اور مجرد نام اسی وقت پہلے پہل سے جانتے ہیں، مثلاً کسری، رنگ، فاصلہ، چیز، نیکی، وغیرہ کی یہ علامت اس کے بڑا تغیر ہو جاتا ہے، کہ باقی ماندہ نام زبان خاص کے درجہ سے اٹھا کر عام کے درجہ پر رکھ دی جاتی ہے۔ اور اس کے بعد ہر موسم میں تصور کی روشنی میں دیکھی جاتی ہے۔ ہمارے کڑو، مثلاً کتا، کرسی، درخت، ٹیلا، یا کثیر الوجود غنیمتیں، مثلاً بھاگنا، بلانا، مچھونا، کا اطلاق اب خواص پر نہیں ہوتا۔ اب یہ سادہ انسانیات، اور مخصوص درکات، پر دلالت نہیں کرتے، بلکہ اب یہ تصورات کی علامت بن جاتے ہیں۔ لفظ گیند پیسے کے لئے تو ایک خاص اقسام، یا خیال کا ہم معنی ہے۔ لیکن بالغ العمر انسان تصوری فضا میں زندگی بسر کرتا ہے اس کے لئے یہ اس کی علامت بھی ہے، اور اس کے علاوہ اور باتوں پر بھی کر کے دلالت ہوتی ہے۔ یہ لفظ نہ صرف اس مخصوص گیند کی طرف اشارہ کرتا ہے، جو وقتہ عرصہ میں دھڑلے ہو رہا ہے، بلکہ یہ ایک کلی تصور کی علامت ہے جو اس مخصوص صورت میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ اس طرح ایک عام تصور کا نام ہر آدمی میں مخصوص اشیا کو شامل ہوتا ہے، یہ اشیا جو گویا اس جماعت کے

منونہ جوتی ہیں، جن کا یہ نام رکھا جاتا ہے۔ یا یوں کہو، کہ یہ سب مثال کو ظاہر کرتی ہیں۔

میں نے ابھی کہا ہے، کہ جو الفاظ کہ ارتسام کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں، ویسا سا ہوتے ہیں، یا افعال، لیکن اس امتثال کے مطابق یہ افعال اپنی فعلی دلالت سے پاک ہونے چاہئیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ عمل اسناد اسامی خبریہ کی دسترس سے باہر ہے۔ لفظ ”ہے“ یا اس کا ہم معنی ”اور“ یا مل تصور کی کارنسہ الی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ اولی طور پر تو یہ ارتسام سے کسی اور اک، یا تصور کی طرف شعور کے امتثال کی علامت ہوتا ہے جس پر یہ ارتسام دلالت کرتا ہے۔ پھر اسی کی مدد سے ہم اس قابل ہوتے ہیں، کہ اس امتثال کو قضیہ کی صورت میں بیان کریں۔ اس طرح یہ مرکزی احوال کے درمیان شعور کے ان تمام امتغالات کی علامت بن جاتا ہے، جو باہم متعلق ہوں، یا محسوس ہوتے ہیں۔ جب میں لگتے لگتے سر اٹھاتا ہوں تو میری نگاہ کھٹکتی، قائلین اور انہیں پر پڑتی ہے۔ ان سب اشیاں ہمیشہ متغایب ارتسامات کے تواضعات نہیں ہوتے، اور میں ان کے متعلق کوئی حکم نہیں لگا سکتا۔ لیکن اور اک کی روشنی میں میں کہتا ہوں، کہ کہنا قائلین پر اور انہیں کے سامنے ہے۔ اس بیان میں تمام ارتسامات میں بعض مکانی اضافات کے اور اک کی مدد سے باہمی ربط پیدا کیا گیا ہے اور امتغالات کو نئے معنی میں لایا گیا ہے۔ برازیل کے دوران قیام میں میں نے ایک سڑک پر ایک چکر اور سرخ و سفید سانپ کو گھنڈی مارے دیکھا۔ اس وقت شعور میں واقعات کا تسلسل یہ تھا کہ پہلے تو ایک واقعہ ارتسام تھا، جو اس تصور کا مرکز تھا جس کے لئے میں نے ”کوڑیا سانپ“ کی علامت مقرر کی ہے۔ اس امتغالی کا اظہار میں نے اپنے ساتھی سے یہ کہ کر کیا، کہ ”یہ ایک کوڑیا سانپ ہے“۔ اس کے بعد میرے شعور میں مزید امتغالات ہوئے۔ ان کا میں نے یہ کہ کر اظہار کیا، کہ ”یہ بہت زہریلا ہے“ اور اس نے ابھی پہلی بدلی ہے۔ ان امتغالات میں سے پہلا تو ایک عام تصور ”کوڑیا سانپ“ اس صفت کی طرف ہوا جو اس تصور میں مثال تھی، اور دوسرے کا خیال مجھے اس کی خاص شکل سے آیا۔ پھر

محب میرے سامنے نے پوچھا کہ دو تم کو کیسے معلوم ہوا کہ اس نے ابھی عنقریب کتنی بدلی ہے؟ تو میں نے جواب دیا ”کیوں کہ اس کی رنگت بہت زیادہ چمکدار ہے“

اس چھوٹے سے لفظ ”کیونکہ“ نے ہمارا تعارف الفاظ کے اس مجموعہ سے کرایا، جو ذہنی ترقی کے تصویری پہلو کی امتیازی خصوصیت ہے۔ یہ الفاظ منطقی نتائج و توجہ کی علامت ہیں۔ ہم گھر کھتے ہیں، کہ ادراک کی حدود کے قریب قریب رہ کر واقعات کو بیان کر دیں، اگرچہ اس صورت میں بھی مستقل الفاظ تصور ترقی معنی ہی رکھتے ہیں اور لہذا ”کیونکہ“ وہ اس لئے ”غیر و تم“ کے الفاظ میں سے کوئی بھی لفظ ہمارے بیان میں داخل نہ ہو۔ لیکن جب ہم توجہ بھر کر نے کی کوشش کریں گے، یعنی جب ہم کو ”کیوں“ کا جواب دینا پڑے، تب یہ نسیاں ہو جاتے ہیں، اور غور کے بعض استعارات کے ایک خاص پہلو کی علامات بن جاتے ہیں۔ کوڑیا سانپ کے گھنٹی بدلنے کے متعلق نتائج ہی کو اس تم کے انتقال کی مثال سمجھو، اور فرض کر دو کہ میرا سانپ ان اشخاص میں سے ہے جو ہر بات کی نیٹاک پنہنے کے لئے اوروں کا مطلقہ بند کر دیتے ہیں۔ جب میں کہتا ہوں، کہ مجھے یقین ہے، کہ اس نے ابھی حال ہی میں گھنٹی بدلی ہے، کیونکہ اس کا رنگ بہت چمکدار ہے، تو اس کی تشفی نہیں ہوتی، اور ذیل کا مکالمہ شروع ہوتا ہے۔

وہ: ”لیکن تم کس بسنا پر اس قدر دھوکے کے ساتھ یہ دعویٰ کر رہے ہو؟“  
 میں: ”میرے پاس اس دھوکے کی وجوہ موجود ہیں، کیونکہ میں نے بہت سی تسموں کے سانپ دیکھے ہیں، اور ہر سانپ میں یہ دیکھا، کہ اگر اس کے رنگ میں جھلک، اور ایک خاص قسم کی تاڑگی پائی جاتی ہے، تو اس نے حال ہی میں گھنٹی بدلی تھی۔“

اس جواب سے اس کی تشفی نہیں ہوتی، لہذا وہ دریافت کرتا ہے ”کیا تم نے بہت سے کوڑیا سانپ ایسے دیکھے ہیں جنہوں نے عنقریب گھنٹی بدلی ہے؟“

میلیں ” مجھے اعتراض ہے، کہ مجھے اس خاص قسم کے سانپوں کو دیکھنے کا کبھی اتفاق نہ ہوا۔“

و کا ” یہ تو تم کو کیا حق ہے، کہ اور قسم کے سانپوں کے شاہد کے نتائج کو اس خاص قسم کے سانپوں تک مام کر دو؟“

میلیں ” میں اس وقت اپنے شاہدے چمکی بنا پر یہ دعویٰ نہیں کر رہا، بلکہ دیگر لائق اور قابل شاہدہ کرنے والوں کے نتائج بھی میرے پیش نظر ہیں۔“

و کا ” خیر یہ سچی مان لیا۔ لیکن اور سانپوں کی کثیر تعداد کے شاہدہ کے نتائج کو اس خاص سانپ کے لئے استعمال کرنے کا تم کو کیا حق؟“

میلیں ” اس لئے کہ اس خصوص میں تمام سانپ ایک ہی جیسے ہوتے ہیں۔“

و کا ” یہ تم کو کس طرح معلوم ہوا؟ تم یا کوئی اور شخص ان تمام سانپوں کو تو دیکھ ہی نہیں سکتے، جو اس وقت موجود ہیں، یا کسی وقت موجود تھے۔ اگر بعض محال تم نے ان کو دیکھا بھی ہے، تو تم کو ان سانپوں کے متعلق کیا علم ہو سکتا ہے جو ابھی پیدا ہی نہیں ہوئے؟“

میلیں ” نہ تو تم نے ان تمام استراحتات و شبہات کے باوجود میں اس وقت یہی فرض کر دینگا، کہ اس خصوص میں تمام سانپ ایک ہی جیسے ہوتے ہیں، یا یہ کہ مجھے اپنے اس اعتراض کی غلطی معلوم ہو جائے۔“

و کا ” گناہی معاف۔ لیکن یہ تو بتاؤ کہ نہ اردو نہ اردو سانپ دیکھ کر تم یہ کیوں کر کہہ سکتے ہو، کہ وہ تمام کروڑوں سانپ جو اس وقت موجود ہیں، اردو بھی، جو ابھی پیدا نہیں ہوئے سب کے سب اس خصوص میں ایک دوسرے کے شاہد ہیں؟“

میلیں ” بندہ نوازا میرے دعویٰ کی بنیاد ہے، کہ فطرت میں یکسانی پائی جاتی ہے اور انسان کی عالمگیر قضاوت اس کی سربہ ہے۔“

و کا ” لیکن فرض کرو کہ کل ہی تم کو ایک سانپ ایسا نظر آئے جس نے اسی حال ہی میں کینٹنی بدلی ہو۔ لیکن اس کی زنجیر پھینکی اور گدلی ہو تب تو تم یقیناً فطرت کی اس یکسانیت کے اعتراض کو ترک کر دو گے۔“

میلیں ” ہرگز نہیں، بلکہ میں کہہ دوں گا، کہ وہ غریب بیمار تھا۔ اسی وجہ سے اس کی



بھٹکتی رہی۔

ولا۔ ”اچھا ایک بات اور بتا دو۔ میں سمجھتا ہوں، کہ تمہارا عقیدہ ہے، کہ سانپوں کے پھلیاں ہوتی ہیں۔ اب فرض کر دو، کہ وسط افریقہ میں سانپوں کی ایک قسم دریافت ہو، جس میں سے کوئی سانپ بیمار نہ ہو اور اس میں پھلیاں نہ ہوں، تاکہ تو تم فطرت کی یکسانیت کے عقیدہ سے تائب ہو جاؤ گے؟“

میلی۔ ”داخل نہیں۔ اگر ان میں پھلیاں نہ ہونگی، تو سانپ کی موجودہ تعریف کے مطابق وہ سانپ نہ کہلا سکتے۔ اور اگر وہ دیگر خشتوں سے سانپ ثابت ہو جائیں، تو پھر ہم کو سانپ کی تعریف بدلنی پڑے گی، پہلے ہمارا خیال تھا، کہ تمام دودھ لانے والے جانوروں کے بچے کافی ترقی یافتہ جنم لے کر دنیا میں آتے ہیں۔ لیکن اب ہم کو معلوم ہوا ہے، کہ آسٹریلیا کا ایک دودھ لانے والا جانور انڈے دیتا ہے۔ اس کی وجہ سے ہم کو دودھ لانے والے جانور کے نیل کو بدلنا پڑا۔ لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا، کہ فطرت یکساں نہیں۔“

ولا۔ ”اور اسکا کرنا میں سمجھتا ہوں، کہ تمہارا یہ عقیدہ اس قدر راسخ ہے، کہ تم کسی حال میں بھی اس سے انکار نہیں کرتے۔“

میلی۔ ”اں ہے تو ایسا ہی۔ مینہ جو ہضم کی توجیہ کی لازمی شرط ہے۔ جب اس کی جگہ ہے، کہ اگر فطرت میں یکسانیت نہ ہو، تو پھر توجیہ سے ماہل ہی کیا ہے، کیونکہ ایک ذرا سے اختلاف سے بھی وہ توجیہ بیکار ہو جائیگی۔ پھر اگر فطرت کی تغیر بڑی کی وجہ سے سانپ کی صفات متغیر ہو جائیں، تو اس کا عام تصور قائم کرنے سے کیا فائدہ ہے، تمام توجیہ موقوف ہوتی ہے، اس چیز کی یکسانیت پر جس کی توجیہ کی جا رہی ہے، اور ان اصطلاحات و الفاظ کی یکسانیت پر جن کے ذریعہ یہ توجیہ ہی ہے۔“

اس طرح ہم ایک عمیم الاطلاق اور وسیع المعنی تصور، یعنی یکسانیت، تک پہنچے ہیں، جس کی اگرچہ میں بعض انتقالات شعور کی توجیہ کی جاتی ہے۔ اسی ضمن میں تصور کے ساتھ استعمال کی توضیح ہو جاتی ہے۔ اگر ہماری اصطلاحات یکسانیت نہ رکھتی ہوں، یعنی اگر ”کوڑیا سانپ“ اور ”زہریلا“ مختلف اوقات

میں مختلف معنی رکھیں، تو ہم اپنے فکر کے منطقی تسلسل کو ظاہر نہیں کر سکتے مگر ہمارے  
تصورات کی حیثیت نہ رکھتے ہیں یعنی اگر کوئی یا سنا نہیں کسی زہریلے پن کا مثال ہوا اور کبھی مثال نہ  
ہو تو ہمارے فکر میں کوئی منطقی تسلسل بدل نہ ہو گا جس کا اظہار کیا جائے۔ اگر فطرت  
میں بحیثیت نہ ہو، یعنی اگر کوئی یا سنا نہیں کسی زہریلے ہوں اور کبھی بے ضرر نہ ہو سکتا  
ہے، مگر ہمارا فکر اس فکر کا اظہار منطقی ہو، لیکن اس سے ہم اس دنیا کی توجیہ نہ  
کر سکتے ہیں جس میں ہم رہ رہے ہیں۔ علامات کی بحیثیت (یعنی ایک اصطلاح کے  
ایک معنی) اگر کوئی بحیثیت (یا قابل تفسیر معنی) اور فطرت کی بحیثیت (قابل اعتماد  
تجربہ ایسی سہ گانہ بنیاد ہے جس لئے "کی یہی حشر اٹھیں" جن کے تحت ہم  
خود اپنی ذات، یا اپنے اصول کی توجیہ کرتے ہیں۔ ان تینوں میں سے فطرت  
کی بحیثیت ہمارے قابو سے باہر ہے۔ مگر ہمارا تجربہ قابل اعتماد نہیں تو یہ ہمارا  
تصور نہیں لیکن اگر ہم تصورات کو غیر سرت اور تفسیر رکھیں، یا ہم ایک ہی اصطلاح  
کو مختلف معنوں میں استعمال کریں، تو یہ سرت کا تصور نہیں بلکہ ہمارے فکر کا تصور  
ہے، یا پھر ہمارے طریق اظہار کا۔

یہاں منطقی حدودی کے نامہ جات کی نوعیت و اہمیت پر بحث کرنا مقصود نہیں۔  
جو تاریخی انش طر مال ہوں، وہ قیاس، اس کی شکلوں اور ضرورتوں کے متعلق ضروری  
سلوبات منطق کی کسی سند کتاب سے حاصل کر سکتے ہیں۔ ہمارے موضوع بحث  
کو اس تحقیق سے بہت گہرا تعلق ہے، کہ کسی صحیح قیاس کے لئے کیا چیز ضروری ہے۔

لے ظاہری سے بچنے کے لئے ہم یہ کہہ دیتا چاہئے کہ "ایک اصطلاح کے ایک معنی" سے میری مراد یہ  
ہے، کہ صحیح منطقی فکر کے لئے ہمارے ہر اصطلاح یا الفاظ کو استعمال کرنے سے قبل اس کی تعریف کر دی جائے  
اور ہر جگہ ان ہی معنوں میں اس کو استعمال کیا جائے۔ زبان کے عام استعمال میں اکثر الفاظ بجا معنی  
فہم ہیں ہوتے ہیں (یعنی یہ کہ وہ بقاعدہ لازم کے مرکز ہوتے ہیں) یا قیاسی کلام ان کی تعین کرتا ہے۔ اگر کوئی  
کو ضروری معنوں میں تنقید و محدود کر دیا جائے تو زبان کی گویا جان نکل جاتی ہے، اور اس کی آزادی  
کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ماخض کے اصطلاحی بیانات اور منطق صوری کے قیاسات میں زبان  
کی یہی گت بنتی ہے۔ (مصنف)

لیکن اس سوال کا جواب دینے سے قبل یہ ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ تھریس خصوصیات کے فطری استعالات (جن پر بحث کرنا نفیات کا کام ہے) یا ان کی ترتیب کو بیان نہیں کرتا اور نہ اس سے ان کو بیان کرنا مقصود ہی ہوتا ہے۔ قیامات دراصل رمز ہی میں ہیں جن کی مدد سے نفیاتی اعمال کے آلات کی استدلال کے لئے قابلیت اعتبار کی جانچ کی جاتی ہے۔ اب اس قسم کی تیدی صورت کو مجھے کیا چیز ضروری ہے؟ غیر حقیقی خصوصیات مثال پر علم کی کسی باقاعدہ نسیم کے مناسب حصہ کا اطلاق۔ مختصر یہ کہ ضروری چیز صرف باقاعدگی ہے جو عقلی طرز عمل کی تسوین کرتی ہے اور جو منطقی صورت کی مدد سے واضح طور پر سر کی جو جاتی ہے۔ یہ باقاعدگی دو گانہ ہوتی ہے، کیونکہ باقاعدہ علم کا باقاعدہ اطلاق ہوتا ہے۔

اب منطقی صورت کی رہنمائی کی عدم موجودگی میں عام استدلالی طرز عمل میں ان دونوں باقاعدگیوں میں فقط ایک باقاعدگی ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ باقاعدہ علم کا اطلاق ہوتا ہے۔ لیکن یہ اطلاق اس رمز صورت میں نہیں لایا جاتا جس کی منطق مقنعی ہے۔ یہ ذہن نشین کرنا بھی ضروری ہے، کہ تصویری فکر کی عملی اہمیت اس نظام کو ترقی دینے کی وجہ سے ہے، جو ہماری روزمرہ زندگی کے عینی مواقع پر ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ نظام سے ہماری ہر اد ایک کام نسیم ہے جس کی وجہ سے ہم نئے مواقع کا محض احساسی تجربے کی پختہ، زیادہ صرف اور کامیابی سے مقابلہ کر سکتے ہیں، اور جس میں وہ ان گھڑ اور نسبت بے غایت سی و نظام ہوتی ہے، جو عقلی رہنمائی کی غیر موجودگی میں لازمی ہے۔ تصویری فکر کے درجہ تک ترقی کر جانے کے بعد ہم مثالی اختراع کی نئی ذہنی دنیا میں داخل ہوتے ہیں، اور یہ دخول اور اک اضافات کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے۔ لیکن اور اک اس سلسلہ کو صرف مختصر کرتا ہے، اور ان اینٹوں کو صرف ڈھالتا ہے جس سے تصور اعلیٰ فکر کی عمارت بنانا ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ بعض صورتوں میں تو احساسی تجربہ ہماری رہنمائی کرتا ہے، اور منطقی صورتوں میں

عقلی ذہناتی اسی تجربے کا تکملہ کرتی ہے، اور یہ عقلی رہنمائی اس نظام کے مطابق ہوتی ہے، جو تصوری فکر میں ترقی پذیر رہنمائی ہے۔ اگر ہم یہاں ان دونوں میں اپنے طرز عمل کے فرق کو واضح کرتے ہو تو دیکھیں گے، تو ہمارے لئے آگے چل کر سفید ہو گا۔ انسانی طرز عمل اور کردار میں دونوں (یعنی اسی تجربہ اور عقل) عمل کرتے ہیں فرق صرف یہ ہے کہ زندگی کے مختلف پہلوؤں اور مختلف مواقع پر ان کے درجے مختلف ہوتے ہیں۔ اغلب یہ ہے کہ بہت زیادہ تربیت یافتہ افراد میں اسی تجربہ کی وہ صورت بھی نہیں ہوتی، جو اس حالت میں ہوتی، اگر یہ افراد اور عقیقوں سے ذی عقل ہوتے پھر بھی ہم اپنے فکر کے لباس کو اتار سکتے ہیں اور ایک نیا تکمیل کر سکتے ہیں، کہ اس لباس کے بغیر ہمارے تجربہ کی کیا شکل ہوتی، پھر اور ان کے اعمال کے مشاہدے سے ہم ان علامات کا پتہ لگا سکتے ہیں جو ایک نظام کے وجود، یا عدم وجود کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔

باتا قاعدہ اور منظم طریق عمل، اور وہ طریق عمل جو اسی تجربے کا نتیجہ ہوتا ہے، دونوں کا فرق ان اعتبارات سے واضح ہوتا ہے جو بچوں پر کئے گئے ہیں، اور جن کو ڈاکٹر لیڈلے نے بیان کیا ہے۔ بچے اکثر گم شدہ اشیاء کو تلاش کرتے ہیں۔ اس میں وہ بھی دھما پڑ سکتے کرتے ہیں۔ وہ اس کو کہاں دیکھتے ہیں وہاں دیکھتے ہیں، اس کو نے میں تلاش کرتے ہیں، اس کو نے میں تلاش کرتے ہیں، تا آنکہ وہ اس کو پا لیتے ہیں۔ تلاش کا یہ بلا سکیم و تجویز طریقہ غالباً اکثر حالات میں کامیاب رہا ہے، اور اسی وجہ سے مادہ اور عام تجربہ اس کی تائید کرتا ہے۔ جن اعتبارات کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے، وہ یہ تھے :- گھاس کے ایک غنجل میں ایک گیند پھینکا جاتا تھا اور بہت سے بچے اس کی تلاش کئے گئے، لے ایک خاص مقام سے چھوڑے جاتے تھے۔ اب ان میں سے ہر ایک بچہ باری باری ہر کو نے میں بار بار گھومتا ہے، اور اگر کوئی بچہ اس کو پا لیتا ہے، تو صرف اس طرح کہ اس نے پانچ یا چھ فیٹ کے فاصلے سے

اس کو اتنا تاویج دیا جتنا غرض یہ طریقہ تھا جس سے اس شکل کو مل کر سکتے تھے اور  
 خامرے کے بے گئی تلاش کی کامیابی کا حتمی تجربہ اس کی بنا تھا، لیکن چونکہ  
 محکمہ انجمنوں کا طریق تلاش زیادہ باقاعدہ تھا۔ ان میں سے بعض تو سانپ کی  
 طرح پکر گھساتے ہوئے چلتے تھے، امدان پکروں کے درمیان دس یا بارہ  
 فٹ کا فاصلہ ہوتا تھا۔ اس طرح جب یہ پکر پورا ہوتا تھا تو اس میدان کا  
 ہر حصہ ان کی نگاہ کے سامنے آ سکتا تھا، امدان بعض اس تمام میدان کو بار بار  
 میں تقسیم کرتے تھے اور ہر حصہ کو الگ الگ چھان درتے تھے۔ یہاں پھر ان کے  
 دور استوں میں اتنا فاصلہ ہوتا تھا کہ اس میدان کا کونہ کونہ کے سامنے آ جاتا تھا۔  
 یہ وہ طریقہ تھا جس سے وہ چار یا پانچ منٹ کے لیل عرصہ میں اس شکل کو مل  
 کر لیتے تھے، لیکن باقاعدہ تلاش کی ایک کامیاب تجویز اس کی بنا تھی یہاں  
 مسئلہ بہت سادہ تھا، یعنی ایک ایسی تجویز کرنا یا اس تجویز کو مل میں لانا جس سے  
 میدان کا کونہ کوئی قلیل ترین وقت میں نگاہ کے سامنے آ جائے۔ اس طرح اس نیا  
 طرز عمل کو اختیار کرنے، اور اس کے بالفور کامیاب ثابت ہونے کی وجہ  
 سے بیان کی جا سکتی تھیں۔

اب اس خاص مثال کی طرح جس صورت میں ایک باقاعدہ تجویز کا مین  
 استعمال ہوتا ہے، وہاں ہمارا طرز عمل لازماً مقبول ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے  
 کہ یہ کلی صحت کے تصورات پر مبنی ہے۔ اب اس استعمال کی نوعیت تو ان  
 منطق کے مطابق باقاعدہ صورت میں بیان ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو میں نے  
 گیند یا نشان کئے ہوئے پتھروں کی تلاش کے متعلق کتوں پر سیکڑوں اعتبارات  
 کئے ہیں، جن میں سے چند میں نے کہیں پیچھے بیان کئے ہیں۔ ان میں سے کسی  
 میں بھی مجھ کو باقاعدہ تلاش کی شہادت نہ ملی لیکن میں اگلے باب میں مافوق  
 کے اعمال پر بحث کر رہا ہوں۔ سر دست اس عمل کے خصائص سے بحث ہے جو  
 کسی نظام پر مبنی ہے یہاں غلطی کہا جائیگا، کہ فوری اور کامیاب فعل کی اکثر  
 مثالیں صد در صد غلطی وقت کوئی منطقی استدلال و نظر نہیں ہوتا۔ ان خاص  
 صورت میں نظام کا استعمال تقریباً از خود ہوتا ہے۔ صد در صد غلطی کے وقت

”ہاں نے“ اور ”کیونکہ“ مرکب میں نہیں ہوتے، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ بعد میں یہ منطقی اصطلاح مرکب چھو جائے۔ لیکن یہ صراحت بھی اسی وقت ہوگی جب اس خاص طریق میں لگائی جانے کے متعلق سوال ہو۔ میں تسلیم کرتا ہوں کہ ایسا صرف اس وقت چھوٹا ہے جب تصوری فکر کے باقاعدہ اصول کا اس خاص صورت کے لئے استعمال کیا نہیں، بلکہ گزشتہ سوانح پر اسی قسم کی صورتوں پر اسی طرح کے استعمال سے یہ کم و بیش عادی بن چکا ہو۔ اس حالت میں کسی فکر کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ اس فعل کی صریح معقولیت سوخت ہو جاتی ہے لیکن جہاں حصول نظام کی ابتدائی اعدادی قیمت واضح ہو، یعنی جہاں گزشتہ تجربہ رہنمائی کے لئے ناکافی ہو، وہاں یہ صورت نہیں ہوتی۔ ایسے سوانح پر غیر دلجویت رکاوٹیں پیش کرتی ہے۔ ہم کو توقع و مال کرنا پڑتا ہے، یعنی یہ کہ نسل سے قبل ہم کو فکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم کہیں، یا طویل مدت تک شش درج میں رہتے ہیں، اس کے بعد ہماری ہدایت آہوتی ہے، اور ہم پکارا جیتے ہیں، کہ ”اب سمجھ میں آگیا۔“ لیکن سمجھ میں کیا آیا اور کیا منطقی ربط نہیں جو ہماری سمجھ میں آیا ہے، خواہ اس لئے کہ الفاظ میں بیان کر س یا نہ کر س، مزید برآں کیا یہ امر واقعی، کہ عادی قسم کے استعمال کی سببی منطقی اضافت کو صریح کر کے توجیہ کی جا سکتی ہے، اس بات کی شہادت نہیں، کہ منطقی اضافت اس استعمال کی گزشتہ مشابہتوں میں موجود تھا، اگرچہ ان کے بعد سے یہ شعور کی عینی زمین میں غم ہو گیا، اگر یہ کسی دہاں تھا ہی نہیں، تو طریق عمل نقلی طور پر مقبول تھا، جو کسی اور فعل کے نقلی تقلید میں صادر ہوا، یا کم از کم اس میں تصور، من حیث تصور، کا شعوری استفادہ نہ تھا، اور نہ اس خاص مثال (جس پر یہ تصور فکر کی روشنی ڈالتا ہے) سے اس کے تعلق کا علم مثال تھا۔ اس طرح کے نقلی مقبول فعل کی توجیہ فوراً نہیں کر سکتا، محض اس وجہ سے کہ یہ نقلی مقبول ہے۔ اس طرح ہم کو کھد کے نیل کی طرح پھر اسی خیال پر بیٹھتے ہیں، کہ کسی فعل کی مبادی کی توجیہ کرنا اس بات کی شہادت ہے کہ وہ فعل کسی وقت شعوری طور پر مقبول تھا، جس میں استنتاج شامل تھا، اس سے بحث نہیں، کہ بعد میں یہ فعل کس طرح عادی بنا۔

استنتاج کی اصطلاح کے اصلی معنوں کے متعلق آزاد و ہمت خلعت ہیں۔ اس کو (۱) اس کے لئے احتمال کی تائید و تصحیح کے لئے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے جو ہڈی کو جباتا ہے، بعض اس وجہ سے شک و محاسنی تجربے میں اس کو اور ہڈیوں کے چبانے میں منہ آجاتا ہے۔ پھر اس کو (۲) اس سائنس دان کے طرز عمل کی تائید و تصحیح کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے، جو اپنے گزشتہ اختبارات کے تعمیم شدہ نتائج کی بنا پر یہ نتیجہ نکالتا ہے، کہ جو اعتبار کہ وہ اس وقت کرنے والا ہے، اس کا نتیجہ اس کی پیشگوئی کے مطابق ہوگا۔ اب بعض لوگ تو اس کو دونوں معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ برخلاف اس کے بعض اس کو صرف ان حالات کے لئے استعمال کرتے ہیں، جن میں مندرجہ بالا احتمال نمبر (۲) کی طرح استنتاج باقاعدہ اور منظم تصورات کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اسی طرح کا احتمال آراء، استدلال کی اصطلاح کے استعمال کے متعلق ہے، بعض اس کو وسیع معنوں میں استعمال کرتے ہیں، اور ان کالات کو بھی یکساں دوا مل سمجھتے ہیں، جو ان ذہنی اعمال سے حاصل ہوتے ہیں، جن میں اس محاسنی تجربے سے زیادہ اور کسی چیز کی طرف اشارہ نہیں ہوتا۔ لیکن بعض اس کو ان حالات تک محدود رکھتے ہیں، جن سے تصویری فکر کے کالات مائل ہوتے ہیں۔ یہ اختلافات آراء زیادہ تر مبنی ہوتے ہیں اس اضائی زور پر، جو ایک ارتقائی عمل کے تسلسل، یا اس کے تفریق پر دیا جاتا ہے۔ جو لوگ تسلسل پر زور دیتے ہیں، وہ استنتاج "استدلال" اور اسی قسم کے اور الفاظ کو وسیع معنوں میں استعمال کرتے ہیں، اور ایک سستی کے ساتھ بڑھتی جانے والے عمل کے تمام مدارج کو اس میں شامل سمجھتے ہیں۔ اس کے برخلاف جو لوگ تفریق پر اصرار کرتے ہیں، وہ ان اصطلاحات کو محدود معنوں میں استعمال کرتے ہیں، اور اس طرح ارتقاء کے اعلیٰ و ادنیٰ مدارج میں امتیاز کرتے ہیں جو جب عقیدہ ارتقاء لوگوں کے دلوں میں گھر کر رہا تھا، تو یہ طبعی تھا، کہ اس کے خلاف حاکم ہر ممکن ایضاح و وسیلہ کو اپنے دعائی کے اشارت، اور ظاہری تنوع کے پس پردہ ایک تسلسل کے وجود پر زور دینے کے لئے استعمال کریں۔ لیکن اب کہ یہ عقیدہ دلوں پر پورا قبضہ جما چکا ہے، اور تسلسل ہر ایک شخص کے نزدیک مسلم ہے،

مناسب معلوم ہوگا اصطلاحات مستعملہ کے معنوں کی تحدید سے تفرق کے واسطے  
کو نمایاں کیا جائے۔ حیہ غایت اسما و صفات کے استعمال سے بھی حاصل ہو سکتی  
ہے، اور اصطلاحات کی تحدید سے بھی۔

اب اس میں کس نوشتہ ہو سکتا ہے، کہ محض احساسی تجربہ کسی اعلیٰ تصویری  
عمل کے بغیر بھی اُن امیدوں کے برآئے کی بنا ہو سکتا ہے، جن کو کل سے خلق ہے۔  
اور جو لوگ کہ "استنتاج" کی اصطلاح کو وسیع معنوں میں استعمال کرنے پر مصر ہیں وہ  
ان کو عملی انتاجات، یا احساسی تجربے کے انتاجات کہیں گے یا وہ ان کو بالواسطہ  
انتاجات کے مقابل میں، بلا واسطہ انتاجات، کہیں گے۔ بعد ازاں بڑے کمر سے  
میں قائلین پر لیٹا ہوا ہے، اور اپنے مالک کو سیاہ کوٹ پہنے سیر یوں سے اترتا  
دیکھتا ہے۔ اس کے بعد وہ یہ کہی دیکھتا ہے، کہ اس نے نیچے پیچ کر ایک اونچی سی ٹوپی  
سر پر رکھی ہے، اور دتائے ہاتھ میں لئے ہیں۔ یہ دیکھ کر وجہ شین تک نہیں کرتا لیکن اگر اس کا  
مالک معمولی کوٹ پہنے اترتا ہے، اور نیچے آگنیٹ ہیٹ اوٹھتا ہے تو مسبو کی خوشی کی  
اتہا نہیں رہتی۔ بنیاد کوٹ اونچی سی ٹوپی، اور معمولی کوٹ اور ہیٹ ہیٹ، وہ دونوں کے اس  
کے لئے مختلف معنی تھے۔ جو خال ذکر سر کرنے جانے پر دلالت کرتا ہے، لیکن مقدمہ الذکر  
کی دلالت اس سے مختلف ہوتی ہے۔ یہ بلا واسطہ انتاجات (اشادیان کو بلا واسطہ توقعات کہنا  
بہتر ہوگا) ہمارے اپنے تجربے میں بہت عام ہوتے ہیں اور اگر اسی کوئی کے ایک وسیع تجربہ کی توجہ دیا جائے۔  
یہ انتاجات زیادہ ترقی یافتہ انتاجات (امن تک انتاج کی اصطلاح کو  
محدود رکھنا میرے نزدیک بہتر ہوگا) سے اس بات میں مختلف ہوتے ہیں کہ  
ان میں فردوری فکر کے کوئی آلات اس صورت میں شامل نہیں ہوتے، کہ اس  
خاص موقع پر عمل، اور ان توقعات کے درمیان واسطہ بنے، جو اس موقع پر عمل سے  
پیدا ہوتی ہیں۔ یہ صحیح ہے، کہ گزشتہ تجربہ ایک نتیجہ کے لئے مقدمات کا کام دیتا  
ہے۔ یہ بھی صحیح ہے، کہ بالواسطہ انتاج میں تصویری فکر کے آلات تجربہ پر عمل  
ہوتے ہیں۔ لیکن ایک صورت میں تو تجربے کے نتائج کلی بنائے اور منظم  
کئے جاتے ہیں، اور دوسری صورت میں ایسا نہیں ہوتا۔

(اگر مصنفین علی، یا بلا واسطہ انتاج، جو احساسی تجربہ میں تلازم کا نتیجہ ہوتا ہے،



کے لئے "استدلال علی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ ان مصنفین میں خصوصیت کے ساتھ وہ لوگ ہیں، جو ارتقائی عمل کے مکمل پر زور دینے کے خواہشمند ہیں لیکن انتہائی اس کو استدلال میں انہوں نے کہا مانتا ہے، اور پرہیزگاروں کو فحشی استدلال کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ جو لوگ کہ ارتقاء قدرتی کے مدارج کے تغیر پر زور دیتے ہیں، وہ اس اصطلاح کو زیادہ محدود و سنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ اس استعمال کے مطابق استدلال کو اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے، کہ تصوری فکر کی روشنی میں ایک معلومہ موقعہ محل کو مل کر نئے کامل ہے جس کے ساتھ یہ علم بھی جڑتا ہے، کہ جو نتیجہ ہم نے اخذ کیا ہے، وہ اضافات کے ذریعہ تصوری مقدمات سے مربوط ہے۔ ان ہی اضافات کو ہم الفاظ "اس لئے" یا "کیونکہ" سے ظاہر کرتے ہیں۔ یہ ایک ایسے نظام کے مناسب حصہ کی طرف اشارہ پر وال ہے جو موجودہ و خاص موقعہ محل اور اس موقعہ محل کے درمیان ایک واسطہ کا کام دیتا ہے، جس کو ہم نے مثلاً پیدا کیا ہے۔ یہی وہ معنی ہیں، جن میں کہ میں نے لفظ "قوتہ ناقلہ" اور استدلال کو استعمال کیا ہے۔ لفظ "مثقل" کو میں نے اس عمل کے لئے مخصوص کیا ہے، جس کی وجہ سے اس میں تجربہ میں توقعات پیدا ہوتی ہیں، اور واسطہ نتائج کے بعد ایک فعل ہوتا ہے۔ لہذا اس عقیدہ کے مطابق اگر ہم کو معلوم کرنا ہے، کہ کسی خاص فعل میں مثالی توقعات ہیں، یا ناقص نتائج تو ہم کو یہ تحقیق کرنا چاہئے، کہ مقدمہ اور نتیجہ کا تعلق واضح طور پر مددک ہوا ہے یا نہیں۔ میدانِ مطلق صرف وہی حوالہ ہو سکتا ہے جو اس لئے "کو مرکز میں لانے کی قابلیت رکھتا ہے۔ جس سوا پر (محدود و سنوں میں) قوت ناقلہ اپنا کام کرتی ہے وہ ہلکے

Reasoning from Particulars ۱۱

Prof. Sally ۱۲

Implicit Reasoning ۱۳

Reason ۱۴

Intelligence ۱۵

تجربہ میں بھڑکتا دستیاب ہوتا ہے، اور یہ سواد اس وقت سے ترغیبات میں  
موجود تھا، جب فوت ناطقہ نے حیات ذہنی میں دل پاکر اس کی توجہ میں  
کونی شعور کی ہے۔ ساحل حیات تجربہ ہی دو سواد ہمارا کرتا ہے جس سے ہمارا کام اعلیٰ  
تصوری طور پر مل جوتا ہے۔ لیکن جو اضافات کہ اس میں شامل ہوتے ہیں، ان کا  
ہر شیت اضافات، اور آگ صحت فکر کی روشنی میں ممکن ہوتا ہے۔ اور  
تفکری کی روشنی میں احوال شعور کے مکمل کا منطقی ربط صاف طور پر سامنے آتا  
ہے، اور فوت ناطقہ نمایاں ہوتی ہے۔ اس کا کام یہ ہے، کہ ان اضافات  
کی توجہ کرے، ان کو منکشف کرے، اور ان کو پیش کرے۔ یہ توجہ اس کام کو قیاس  
کی وساطت سے کر سکتی ہے، لیکن یہ صبر کہتا ہوں، کہ قضا یا کی یہ رسی ترتیب  
اس امتثال کے طریقہ یا ترتیب، کا اظہار نہیں کرتی، اور نہ ان کو بیان کرنا  
اس کا کام ہے، جو تجربہ حاصل ہونے کے وقت پیدا ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ  
جہز میں بھی ترتیب ہو، لیکن اسکا ان کا بھی ہے، کہ یہ ترتیب نہ ہو۔ قیاس  
صرف اتنا کرتا ہے، کہ منطقی تشریح و اختلاج کے لئے قضا یا کو ایک مناسب  
طریقہ سے ترتیب دے دیتا ہے۔

لیکن جب تصوری فکر کا درجہ حاصل ہو جاتا ہے، یعنی جب باقاعدہ نہایت  
ذہن میں صورت پذیر ہو جاتی ہیں، تو نظام کے تعلق سے کسی موقعہ و محل کے  
مسنی واضح ہو جاتے ہیں۔ اس سے بصیرت کی وہ یک پیدا ہوتی ہے، جس کی  
ہر وہ نفسیات، جو عرض تلازمیت پر مبنی ہے، توجہ نہیں کر سکتی۔ تلازمیہ  
کے نزدیک ان میں اس "ذہنی کیسا" کا ہونا ضروری ہے، جس سے حادثے  
اور مل کو ذہنی مظاہر کا مجبور ہی شکلہ کرنا پڑا۔ ہم کسی مسئلہ پر غور کر رہے ہیں،  
اور اس میں اپنے تصورات کو نت نئے طریقے سے توڑ جوڑ رہے ہیں۔

Associationism اے

Mental chemistry اے

Hartley اے

آؤں کا دماغ ایسا تک، شاید کسی نے مشاہدے کی وجہ سے، یا شاید اس سلسلہ پر  
نئی روشنی پڑنے کے سبب سے اور بعض اوقات ایک ناقابل بیان طاقت نے  
ملاؤ ذہن نتیجہ تک پہنچ جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ہم کو یہ بھی یقین ہوتا ہے کہ  
یہ صیح اور قابل اعتماد ہے۔ چنانچہ مباحثہ کی تعانیف پڑھنے سے ڈاؤن  
اور ڈاؤن گئے، آؤں کو طبی اعتبار کا قیاس سمجھائی دیا۔ ایسے  
حالات میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ منقول کل غمنی تھا، اور یہ کہ منطقی اخلاعات کو بعد  
میں صریح کرنا لازمی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسی صورتوں میں منطقی بصیرت  
بعد میں پیدا ہوتی ہے۔ لیکن غمنی استدلال کی یہ قابلیت ان ذہنوں میں  
ہوتی جو صریح استدلال کی قابلیت رکھتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ یونٹن  
کے عمر بھر کے شغل میں اس قسم کا استدلال بہت تھا، لیکن ہم اس اصطلاح  
کو اس چیز کے لئے استعمال نہ کر بیٹھے، جو اس کے لئے ڈائمنڈ کے ذہن میں  
گزری، تاہم شک کہ ہم کو اس کی ناواقفیت کی آزاد شہادت نہ ملے۔

خاتمہ پر ہم تصویر کی فکر کی اس خصوصیت کی طرف مود کر بیٹھے جس کی  
طرف ہم سچے کہیں اشارہ کر چکے ہیں کہ مثالی اختراع اس کا اصل حلیہ اس  
کی طرف ہم اس لئے مود کرتے ہیں کہ یہ علم انسانی کی ترقی کے لئے بہت اہم  
ہے اسی قسم کی مثالی اختراع کی روشنی ہی میں ان اصحابی تجربے کے  
معطیات کی، بالاتفاقہ و باضابطہ توجہ، اور ان پر بحث کی جاسکتی ہے جو یہی  
موقعہ و محل میں ہمارے سامنے آتے ہیں۔ نظریہ اور عمل دونوں پر اس  
کا اثر ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر کامیاب عقل انسانی میں یہ دونوں  
(نظریہ اور عمل) ایک دوسرے سے بہت قریب رہتے ہیں، اور ان کے  
اوپر میں ہمیشہ تعامل ہوتا ہے۔ جلی تجربہ مظاہر نے خاص سلسلے میں کرتا ہے۔

Maths لے

Dr A. R. Wallace لے

Natural Selection لے

مثالی اختراع سے ان کے نقد نتائج عام کر لئے جاتے ہیں، اور ان کو نظام کی صکرت دیدی جاتی ہے۔ لیکن اس تمام عمل کا یہ نہیں پر خاتمہ نہیں ہو جاتا۔ مٹی تجربہ میں بعض نئے مظاہر بھی ملتے ہیں۔ ان کی تشریح و توضیح کے لئے یہ ہی نظام استعمال کیا جاتا ہے، اور ان پر کامیابی کے ساتھ غور و خوض کرنے میں ان کی طرف مراعہ ہوتا ہے۔ لیکن ہو سکتا ہے، کہ اس صورت میں یہ نظام تشکیک پر طرفت سے استعمال نہ ہو سکے، مثلاً یہ کہ یہ عام صورت وسیع تجربہ کی وجہ سے بدلے ہوئے عمل موقوفہ عمل کے کسی خاص نمایاں منفرد کو نقل نہیں۔ اب ہمیں اس نظام کو اس طرح بدلنا پڑتا ہے، کہ یہ ایک وسیع تجربہ کے تمام مسئلوں پر عادی ہو جائے۔ مزید مشاہدات پر اس کے اطلاقی سے ہم اس قابل ہو جاتے ہیں، کہ اور بہتر طریقے سے اسی کی توجیہ، اور اس پر بحث کر سکیں۔ لیکن اب کبھی یہ بحث پوری طرح تشکیک نہیں ہو سکتی۔ یہاں پر پھر تصوری فکر کی تعلیمات کو مثالی اختراع کے ذریعہ بدلنا پڑتا ہے۔ مختصر یہ کہ ایک مرحلہ نظام اور وسعت پذیر تجربہ میں ہمیشہ ایسی قسم کا تعلق رہتا ہے۔ اس عمل کے ہر قدم پر یہ نظام بہت سے مختلف مظاہر کا قائم مقام ہوتا ہے، ان کو مختصر کرتا ہے، اور ان کو کوئی صورت میں بیان کرتا ہے۔ ہر قدم پر یہ ایک معلومہ موقوفہ عمل کے محض بیان سے بہت زیادہ مفادات ہو جاتا ہے، اور ہر قدم پر فکر و علم انسانی کی اغراض کے لئے تجربہ کا مکمل تر استعمال ہوتا ہے۔ کبھی کبھی ہم موجودہ نظام کے تغیرات کی آخری حد تک جا پہنچتے ہیں، جیسا کہ نجومی مظاہر کی بطلیوسی توجیہ میں ہوا۔ ایسی صورتوں میں ایک نئی مثالی اختراع کی ضرورت ہوتی ہے، اور تجربہ کا ایک نئی سکیم کے مطابق ہتالہ ہوتا ہے۔ تصوری فکر کی اصلی خصوصیت یہ ہے، کہ اس میں اس قسم کا استعمال ہوتا ہے، اور یہ کہ جو نظام اس سے پیدا ہوتا ہے، اس کی وجہ سے ہم کسی مواقع پر معمول طریقے سے غور و خوض کر سکتے ہیں۔

لیکن کہا جاتا ہے، کہ اس قسم کی مثال اختراع اور ایک باقاعدہ نظم کی تکمیل تو تصوری فکر کے اعلیٰ ترین درجہ کی خصوصیت ہے، اس تصوری فکر

کے ادنیٰ ترین مدارج کیا ہیں؟ کیا ہم کسی ناقابلِ تحلیل اقل کی طرف اشارہ کر کے یہ کہہ سکتے ہیں، کہ اگر یہ موجود ہے، تو تصور ہی فکر کا کم از کم آغاز ہو چکا ہے اور اگر یہ غائب ہے، تو ہمارے اس صرف احساسی تجربہ ہے، جو ایک عملی اور معنی موقوفہ و محال سے ذہنی ترقی کے ادنیٰ مدارج معالٰیٰ کرتا ہے، یہاں جواب یہ ہے، کہ اگر تحلیل و ترکیب کی مدد سے ایک تصور، یہ کتنا ہی ادنیٰ درجہ کا کیوں نہ ہو، قائم ہو گیا، اور یہ تصور اس خاص صورتِ حال پر روشنی ڈالنے لگا، تو گویا ہم نے احساسی تجربے اور تصوری فکر کی درمیانی حد کو عبور کر لیا۔ تحلیل جس میں تجربہ ہی شامل ہے، اس کا معیار ہے۔ خود تصور ایک نظام کی معنی حالت ہے۔

## باب شانز دہم

### کیا حیوانات استدلال کرتے ہیں؟

اب ہم اس سوال پر بحث کریں، جو اس باب کا عنوان مقرر کیا گیا ہے۔ لیکن یہ ظاہر ہے، کہ اس تمام بحث میں ہم کو ان معنوں کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا پڑے گا، جن میں ہم نے ”استدلال“ کی اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔ اگر ہم اس کو اس عمل کے لئے استعمال کرتے ہیں، جس سے حیوان تجربہ سے استفادہ کر کے اپنے افعال کو ایک حد تک متغیر ماحول کے مطابق بناتا ہے، تو اس سوال کا جواب بلا تامل اثبات میں دیا جاسکتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ حیوان گزشتہ تجربہ سے صحت استفادہ ہی نہیں کرتا، بلکہ وہ اس تجربے کو ان مواقع کے لئے استعمال بھی کرتا ہے، جو فرداً فرداً پیدا ہوتے ہیں۔ یہ تمام باتیں تو ان کی طرف سے محال کو منسوب کرنے سے بھی مدلول ہوتی ہیں۔ جب ایک خاص موقع ان مواقع کے محال معلوم کر لیا جاتا ہے، جن میں وہ تجربہ حاصل ہوا تھا، تو وہ تو قعات صورت بند ہوتی ہیں جو علی گرد اس کی رہنمائی کے لئے کافی ہوتی ہیں۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، ان تو قعات کو بعض اوقات علمی آسانجا کہا جاتا ہے، اور اگر آسانجا کی اصطلاح کے وسیع معنی لئے جائیں، تو ان کو ہم کو عقلی آسانجات کہہ سکتے ہیں۔ مسئلہ ایسی، حاب ماحول نے اپنی تصنیف ”ذہن بحالت آرتقا“ میں تصوری تصدیق

کی کئی تصدیقات کے مقابلے میں ان کو علی تصدیقات کہا ہے یہ صحیح ہے، کہ اس کی اس اصطلاح سے حیوانات میں اس چیز سے زائد کچھ اور چیز پر دلالت ہوتی معلوم ہوتی ہے، جس کو میں حیوانی نسیات میں جائز قرار دیتا ہوں۔ یہ بھی سچ ہے، کہ وہ حیوانات میں اور اک اضافات کی قابلیت کو فرض کرتا ہے، اور میں اس کو ماننے کے لئے تیار نہیں، لیکن اس کے بعد وہ کہتا ہے، کہ

وہ اس قسم کے ادراک میں اضافات مشمولہ کل کی نوعیت کو اسی طرح متین کرتے ہیں، جس طرح، کہ عناصر متعلقہ کو، اور ان ہی سمنوں میں کہا جاسکتا ہے، کہ اضافات کا ادراک ہوتا ہے، اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا، کہ ان اضافات میں سے کسی اضافت کی نوعیت کی تحلیل کی جاتی ہے، اور اس کو ان اطراف سے ممیز کیا جاتا ہے، جو اس کو مرکب کرتے ہیں ۛ

یعنی یہ کہ وہ اضافت کی اطراف متغایفہ سے تمیز کو حیوانات میں تسلیم نہیں کرتا، اور اسی تمیز کو میں نے باب سیزدہم میں اضافات کا ادراک کہا ہے۔ اس تمام مسئلہ پر عینی غور و فکر اور چند پیش یہاں اعتباری مشاہدات سے وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے، کہ

وہ اعلیٰ ترین حیوانات میں ماحول کے عملی انتفاعات کا مقابلہ کرنے کی اتنی ہی قابلیت ہوتی ہے، جتنی اس عقل سے حاصل کی جاسکتی ہے جس کی حد وہ عقلی اور عقلی موانع تک یہاں پر عقل کو جیسا کہ ہم نے اس درجہ پر تصور کیا ہے، اس کے مطابق وہ ان تصدیقات کو قائم کر سکتی ہے جن کو ہم نے علی تصدیقات کہا ہے ۛ

اب اگر وہ کردار جو عقلی ہما سی تجربہ کا نتیجہ ہے، اسی فہرست میں شامل کیا جائے جس میں عقل شامل ہے، جو تصور ہی فکر پر مبنی ہے (اور تصور ہی فکر تجربہ کی تحلیل اور مشاہدہ اعتباری اختراع کی ترکیب سے پیدا ہوتا ہے)، تو ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے، کہ حیوانی استدلال کرتے، اور کر سکتے ہیں۔ لیکن میں نے اس اصطلاح کو زیادہ محدود معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اھاؤس، اس تحدید کو فرضی اور اعتباری

سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک تمام سوال درجہ کا ہے، نہ جنس کا۔ یہ نہیں ہوتا کہ نئے 'تواور و نماہوں' بلکہ پرانے تواریخ میں نئی ترقی ہوتی ہے۔ ایک چوزہ جمانجھ سے پر سز کرتا ہے، اس نے، کہ وہ اس کے فائدہ کو پسند نہیں کرتا۔ ہم شاید تسلیم نہیں کرتے کہ وہ استدلال کرتا ہے، کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ کوئی چیز اس کو بد مزہ جاتی ہے۔ چوزے کے بعد ایک ماہر کمیا آتا ہے اور معلوم کرتا ہے، کہ جمانجھ میں سے ایک خاص تیزاب نکلتی ہے، لیکن کیا، ماہر کمیا بتا سکتا ہے، کہ تیزاب کا یہ خاص فائدہ کیوں ہے؟ یا کیا وہ بتا سکتا ہے، کہ ناخوشگوار سی کا بھرہ کس طرح بعد کے فعل کو متغیر کرتا ہے؟ ایک گھوڑا دروازہ کی زنجیر گھولنا سیکھ جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک وہ استدلال نہیں کرتا۔ اس نے صرف یہ معلوم کر لیا ہے، کہ یہ زنجیر کس طرح گھولی جاسکتی ہے، اور اسی کے مطابق وہ اس کو گھول دیتا ہے۔ ایک شخص اپنے بچے کو اس زنجیر کا کام سمجھاتا ہے، اور اس کو دکھاتا ہے، کہ کس طرح ایک طرف کو دینے سے وہ کھل جاتی ہے۔ ہم کہتے تھے وہ استدلال کرتا ہے، کیونکہ وہ اس عمل، اور اس کے طریقہ کی تحلیل کرتا ہے لیکن ہو سکتا ہے، کہ ماہر طبیعیات آئے اور کہے، کہ وہ شخص اس کے متعلق خاک بھی نہیں جانتا، تاہم قیاسی طور پر یہ معلوم نہ کر لے کہ اس میں بیہیم کا ایک مادہ اصول کام کرتا ہے۔ پھر ایک فلسفی کہہ سکتا ہے، کہ ماہر طبیعیات بیہیم کے اصول کو اس وقت تک نہیں جان سکتا، جب تک کہ وہ یہ فیصلہ کرنے کے قابل نہ ہو جائے، کہ یہ اصول حقیقت پر صادق آتا ہے یا نہیں، اور اگر صادق آتا ہے، تو اس کی عملیاتی بنیاد کیا ہے؟ اگر ہم نوع انسانی کو عام طور پر قابلیت استدلال سے بہرہ ور سمجھتے ہیں، اور اس کے باوجود اس کو وہی نوع تک محدود رکھتے ہیں، تو یہ سب استدلال کی اصطلاح کو تحلیل کی ترقی



کے ایک خاص درجہ کے ہم معنی سمجھنے کا نتیجہ ہے اور یہ ہم معنی سمجھنا بلکل  
 فرضی اور قیاسی ہے۔  
 لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی سنا موجود نہیں، کہ جوڑے یا گھوڑے  
 میں تحلیل کی ترقی ہوتی ہے۔ یہاں سوال کسی خاص درجہ کا نہیں، بلکہ ہر درجہ کا  
 ہے۔ میں اس معاملہ میں خود حباب ہاڈس کی شہادت پیش کر سکتا ہوں۔  
 تحلیل کی عدم موجودگی کے عنوان کے تحت لکھتا ہے :-  
 ”اس کے ساتھ ہی یہ بھی سمجھ لیا جائے کہ اگر ہم حیوانات میں خیالات  
 کے وجود کے قائل ہیں، تو یہ خیالات وہ نہیں ہوتے، جو تحلیل یا اس  
 چیز کی کسی اور طرح تکمیل کرنے کا نتیجہ ہیں، جو ادراک ایسی میٹیر سے  
 حاصل ہوتی ہے۔ میرے حیوانات میں سے کوئی انہدروں کی دقتا توہنا  
 امکانی انتشار کے علاوہ ابھی اپنے افعال کی ”مکس طرح“ اور ”کیوں“ کو  
 سمجھنے کا اظہار نہ کرتا تھا۔ وہ ابتدائی طور پر، اور خام طریقے سے، صرف  
 یہ جانتے تھے کہ اس طرح کرنے سے مطلوبہ نتائج پیدا ہو جاتے ہیں۔  
 جس چیز کو ہم تحلیل کہتے ہیں، اسی کے نہ ہونے سے (بعض تجربات میں)  
 پیچھے کی طرف پھرنے والی غلطی وقت کا باعث ہوتی تھی۔ جیک، ایک  
 کتا، اور ہانسی کو، صرف اتنا معلوم تھا کہ ان کو سسٹنی کو دیکھا دینا ہے۔  
 لیکن ان یہ کبھی نہ معلوم ہو سکا کہ کلاس دہکادینے کی علت غائی یہ ہے، کہ یہ  
 اپنے غانہ میں سے نکل جائے۔“

یہ ہے حباب ہاڈس کی شہادت اس میں شبہ ہی نہیں، کہ اصطلاحات کی  
 تمام تحدیدات اور تعریفات قیاسی اور اعتباری ہوتی ہیں۔ فرض اس سے  
 صرف ایہ ہوتی ہے، کہ ظہر میں وہ صفائی اور سلامت پیدا ہو جائے، جس کی وجہ سے  
 مسئلہ زیر بحث صحت کے ساتھ سمجھ میں آجائے۔ اسی غرض سے میں نے  
 استدلال کی اصطلاح کو محدود کر دیا ہے، لیکن اس طرح، کہ یہ تحلیل کے کسی خاص

درج کے ہم معنی ہو جائے، بلکہ اس طرح لکھ دیاں مل کے مراد بن جائے، جو تحلیل اور باز ترکیب کی درج سے ایک ایسی سلیم ہمارا کرتا ہے، جس کی روشنی میں وہ فصل صادر ہوتا ہے۔ جس مل کو میں نے کسی محزنتہ باب میں ادراک انصافات کے عنوان کے تحت بیان کیا ہے، وہ تحلیل کا راستہ ہے، اور یہ مل ہمارا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، تصویری فکر کے آغاز کے ساتھ بہت قریبی تعلق رکھتا ہے۔

حاج ہاڈس کہتا ہے، کہ جب تحلیل سے ہم اصافت کو ان اطراف سے آزاد کر کے فکر کا منظر بناتے ہیں، جن کو، ان خاص مثال میں یہ اصافت جوڑتی ہے، تو ہم ارد اک سے تصور کی طرف بڑھ جاتے ہیں۔ ہمارا یہ بڑھنا اس خاص شکل کی اصافت کو مرکزی بنانے کے ساتھ اس قدر گہرے روابط رکھتا ہے کہ یہ سوال، کہ حیوانات محدود معنوں میں استدلال کرتے ہیں یا نہیں، اور یہ سوال، کہ ان میں تحلیل کی قابلیت ہوتی ہے یا نہیں، دونوں کے تپس میں گہرا تعلق ہو جاتا ہے۔

میں اس سے قبل اپنی رائے کا اظہار کر چکا ہوں، کہ حیوانات اصافات کا مرکزی طور براداک نہیں کرتے، یہی سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ وہ استدلال کرنے کی ضرورت سے تصورات کا استعمال نہیں کرتے۔ لیکن اس سوال پر ایک حد تک مختلف نقطہ نظر سے مزید بحث بہتر ہوگی، جس پر ہم اب پہنچے ہیں۔

میرے کتے ٹوٹی کا اس سے قبل مارین سے تعارف ہو چکا ہے۔ یہ کتا جب مرنگ پر جانا جاتا تھا تو دروازے کے کھٹکے کے نیچے اٹھتا تھا، جہاں سے وہ کھٹکا اٹھ جاتا تھا۔ اس کے بعد وہ کھڑا ہو کر انتظار کرتا تھا، کہ دروازہ خود بخود کھل جائے۔ اب کتے کے اس قفلندہ فعل کا مشاہدہ کرنے والا فرض کر سکتا ہے، کہ اس نے یہ صاف طور پر معلوم کر لیا، کہ وہ نہایت کس طرح حاصل ہو سکتی ہے، اور اس فائیت کے حصول کے مناسب مسائل کا بھی اس کو ادراک ہو سکتا ہے۔ لیکن اس بات کے فیصلہ کا انحصار زیادہ تر ان معنوں پر ہے، جو ہم اس بیان کے لیے۔ اس کے ایک معنی تو یہ ہے، کہ بقول ڈائنس، اس موقع مل کے ساتھ مد معنی مثال ہو گئے تھے، اور اس طرح گردش کی بعض اشیاء کے براہ راست اور تحلیل کے بغیر عملی کردار کا ایک خاص طریقہ ذہن میں

آیا۔ اسی بیان کا دوسرا مطلب یہ لیا جاسکتا ہے کہ کتے نے اُن وسائل کا ایک عام تصور قائم کیا، جو اس خاص غایت کے حصول کے لئے کامیابی کے ساتھ استعمال کئے جاسکتے تھے۔ اگر مقدم الذکر تصویر صحیح ہے، تو میں کہوں گا، کہ ٹوٹی کی وہ عقلندی، اسی سچرہ بہ سچرہ تھی۔ اگر موعرا الذکر تاویل صحیح ہے، تو میں ٹوٹی کے کردار کو توت نامقہ کا نتیجہ کہوں گا۔ کہا جاسکتا ہے، کہ ان دونوں آراء میں کسی ایک کا فیصلہ کرنا بالکل ناممکن ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ کتے کے ذہن میں کیا کچھ گزرا۔ لہذا ایک دفعہ پھر میں تعبیر و تاویل کے اہل قانون کی طرف توجہ مبذول کرتا ہوں، جس کو میں نے اپنے ذہنوں کے علاوہ اور ذہنوں کی غلیظیتوں کے متعلق تحقیقات کے شروع میں بیان کیا ہے۔ میری مراد اس قانون سے ہے، کہ اگر کسی حیوانی غلیظیت کی توجہ ان اعمال کے ذریعے سے ہو سکتی ہے، جو غلیظاتی ترقی و ارتقاء کے ادنیٰ درجہ پر ہیں، تو اس کی توجہ اعلیٰ غلیظاتی اعمال سے نہ ہونی چاہئے۔ اب سوال یہ ہے، کہ ٹوٹی کے کردار کی توجہ بغیر یہ فرض کئے ہو سکتی ہے، یا نہیں، کہ اس نے غایت اور اس کے حصول کے حوالے میں اضافات کا تصور قائم کیا۔ میرے نزدیک یہ بالکل ممکن ہے۔ میں نے کاس کی اس عادت کی ترقی کو براہ رنگہ میں رکھا ہے۔ دردازہ لوہے کا ہے جس میں پانچ، یا چھ انچ کے فاصلے سے لوہے کے سیخے عمود ڈالے ہوئے ہیں۔ اس کے دونوں طرف ایک دیوار، یا نیچی سی، منڈیر ہے، اور اس پر نیچی ایسے ہی عمودی سیخے لگے ہیں۔ اس دردازہ کا کھٹکا اس نیچی دیوار سے تقریباً ایک فٹ اونچا ہے۔ جب یہ کھٹکا ہٹا دیا جاتا ہے، تو یہ دردازہ خود اپنے وزن سے گھل جاتا ہے۔ جب کٹا سائے کے دردازے سے باہر نکال دیا جاتا تھا، تو وہ طبعاً باہر سرک پر جانا چاہتا تھا، جہاں اکثر چیزیں اس کی دلچسپی کی تھیں۔ میں نے اس کتے کی ان حرکات کا اس وقت مشاہدہ کیا، جب یہ عادت ڈالی جا رہی تھی، اور اس میں بھی بہت زیادہ ترقی نہ ہوئی تھی۔ سائے کے دردازے سے بچنے کے بعد وہ اس دیوار پر آگے اور پیچھے کی طرف بھاگتا تھا، اور دو ہینچوں کے درمیان سے اپنا سر نکالتا تھا۔ اس

تمام حرکت میں اس کی نگاہ برابر سڑک کی طرف رہتی تھی۔ تین یا چار منٹ تک وہ بھی کرتا تھا۔ اگرچہ وہ اس دروازے سے اکثر باہر گنا تھا، اور اگرچہ اکثر مواقع پر اس نے مجھ کو اس گھٹنے کو اٹھاتے ہوئے دیکھا تھا (اور یہ کام اس کے لئے غالباً دلچسپ نہ تھا، کیونکہ میرے پیچھے جانا اس کے تجربے میں ایک معمولی بات تھی، لیکن باوجود اس کے اس نے کبھی بھی دروازے پر، یا اس کے قریب، خاص طور پر توجہ نہ کی۔ اس میں شبہ نہیں، کہ حصولِ غلبت کے مسائل کا کوئی تصور اس کے ذہن میں نہ تھا، اور نہ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ باہر نکلنے کی کوشش کر رہا ہے۔ بظاہر تو صرف یہ معلوم ہوتا تھا، کہ وہ اس مانوس سڑک پر بے سببی اور رغبت کے ساتھ دیکھ رہا ہے۔ آخر اتفاقاً اس نے اپنا سر اس گھٹنے کے نیچے دیا جو جیسا کہ میں نے ابھی کہا ہے، اس قدر اونچا ہے، کہ وہ باسانی یہ حرکت کر سکتا ہے۔ وہ گھٹکا اس طرح اٹھ گیا۔ اس نے اپنا سر نکال لیا، اور اسی اور طرف دیکھنے لگا، لیکن تھوڑی ہی دیر بعد اس نے دیکھا، کہ دروازہ کھل رہا ہے، لہذا وہ اس میں سے نکل بھاگا۔ اس کے بعد جب میں اس کو باہر لے جایا کرتا تھا، تو بھائے اس کے کہیں دروازہ کھولنے میں انتظار کرتا تھا، کہ وہ گھٹکا اٹھائے کچھ دنوں کے بعد غلط مقامات کے نیچے سر دینا کم ہوتا گیا، اور آخر وہ یہ معا اس مقام کی طرف جانا تھا، جہاں سے وہ گھٹکا اٹھایا جاسکتا تھا۔ لیکن یہ تمام حرکت اس نے تین ہفتہ میں سیکھی۔ اس عرصہ میں میں اس کو تقریباً بارہ مرتبہ اس دروازے سے باہر لے گیا۔ اس قدر عرصہ کے بعد وہ بالاطال اور فوراً صحیح مقام پر جانا تھا، اور نہایت کامیابی کے ساتھ گھٹنے کے نیچے سر دے کر دروازہ کھول لیتا تھا۔ سوال یہ ہے کہ اس نے اتنا وقت کیوں صرف کیا، میرے نزدیک کچھ تو اس وجہ سے، کہ سڑک کی طرف دیکھنے اور سڑک پر جانے میں تعلق بہت خفیف تھا۔ کم از کم شروع شروع میں تو سڑک پر جانے کی خاطر سڑک کی طرف نہ دیکھتا تھا۔ مسائل اور غایت تھے تعلق نے اس کے ذہن میں سخت شعوری طور پر بھی۔ سال اور غایت کی صورت اختیار نہ کی۔ اور میرا خیال ہے، کہ اس کو کبھی بھی یہ معلوم نہ ہوا، کہ اس خاص مقام

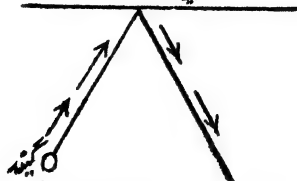
پر دیکھنا کیوں اور کس طرح سڑک کی طرف جانے کے ہم منہی ہو۔  
 لہذا اٹوٹی کے اس خاص کرتب کے متعلق یہ دعویٰ کرنے کی جرأت  
 کرتا ہوں، کہ جب ہم اس کی تمام تادیب سے واقف ہوتے ہیں، تو یہ تمام فعل  
 باطل و یا ہی نظر آتا ہے، جیسا کہ میرے چوزے اسود کا، جس نے ایک اتفاقی  
 تجربے سے استفادہ کر کے اخبار کے کونے کو پکڑ کر کھینچا، اور مرئی خانے سے  
 باہر نکل گیا۔ سمالت موجودہ یہ احساسی تجربہ کی حدود کے باطل اندر ہے۔ بلکہ  
 اس سے زیادہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے، کہ یہ احساسی تجربے کے نئے عوارض حالات  
 پر، استعمال کی نہایت عمدہ مثال ہے یہ عقل کا نتیجہ ہے۔

میرے ایک شاگرد مسٹر ایڈورڈ جے شیلرڈ نے نیچے ایک واقعہ کی  
 کی اطلاع دی ہے، جو خود اس کے مشاہدے میں آیا۔ یہ ایک نفل تھا، جو پہلے  
 تو فکر کا نتیجہ معلوم ہوتا تھا، لیکن مزید تحقیق سے یہ احساسی تجربہ کا حاصل ثابت  
 ہوا۔ ایک کتہہ رات کو اکثر غلطی سے باہر جایا کرتا تھا۔ یہ بھی کھٹکا اٹھا کر اندر  
 داخل ہو جاتا تھا۔ یہاں بھی ایک راگمیر بھی کہہ سکتا، کہ وہ کتنا قصہ اس کھٹکے  
 کو اٹھاتا تھا، لیکن محقق اس طریقے کو معلوم کرنے کی کوشش کر رہا، جس سے  
 نفل کیسا جاتا تھا، اور جس سے یہ عادت قایم ہوئی تھی۔ اس خاص مثال  
 میں طریقہ یہ تھا:-

دو شروع شروع میں وہ کتا اپنا پنجم اٹھاتا، اور دروازے کو خوب  
 زور سے کھینچتا، اور اس میں بے صبری کی بہت سی علامات ظاہر کرتا  
 تھا۔ وہ دروازے کی عام سطح کو اوپر سے نیچے کی طرف کھینچتا تھا  
 لہذا لازمی تھا، کہ اس کا پنجہ کسی نہ کسی وقت اس کھٹکے پر پڑے، اور اس  
 کو زور سے نیچے کی طرف دبلے، اس طرح دھککا خود بخود اٹھ جائے۔  
 اب چونکہ وہ کتا اس دروازے کے سہارے سے کھڑا ہوتا تھا،  
 لہذا کھٹکا اٹھ جانے کے بعد اس کتے کے دباؤ کی وجہ سے دروازہ

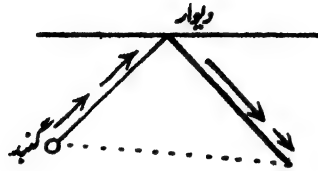
کھل جاتا تھا۔ وہ کتنا شروع سے لے کر آخر تک ہجرتین سال کا عمر تھا،  
 اس دروازے کو اسی طرح کھولتا تھا۔ آخر دن بھی وہ دروازہ اتنی ہی  
 آسانی سے کھلتا تھا، یعنی آسانی سے کہ پیسہ دن کھلتا تھا۔ اس کے  
 نیچے دروازے کے مختلف حصوں پر پڑتے تھے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا  
 تھا کہ وہ جن مقامات کو معلوم کرے گی کوشش کرتا تھا، جہاں اس کے  
 نیچے پڑتے تھے۔ اس کے نیچے کا کسی نہ کسی وقت کھٹکے پر پڑنا تو لازمی  
 تھا۔ شرط صرف یہ تھی کہ وہ بہت نہ ہارے۔“

میں نے اپنی کسی اور تصنیف میں ان مشاہدات کا ذکر کیا ہے، جو  
 میں نے اپنی کتے کے کئے میں رہ کر کے ایک شوس گیند کو دیوار پر مارا تھا،  
 اور اس کی حرکات کا مشاہدہ کرتا تھا۔ شروع شروع میں تو وہ دیوار تک  
 اس گیند کا تعاقب کرتا تھا، اور جب یہ گیند دیوار سے ٹکرا کر واپس آتا تھا،  
 تو وہ کتنا بھی اس کے پیچھے بوٹ آتا۔ جب تک کہ میں اس گیند کو اتنی زور سے  
 پھینکتا رہا، کہ وہ اس گیند سے تھوڑا ہی آگے رہتا، اس وقت تک تو وہ کتہ  
 ہی کرتا رہا۔ لیکن جب میں نے اس گیند کو اتنی زور سے پھینکا شروع کیا، کہ وہ  
 وہ کتا دیوار کی طرف جا رہا ہوتا تھا، کہ گیند دیوار سے ٹکرا کر واپس آ جاتا تھا، تو اس  
 نے یہ معلوم کر لیا، کہ وہ اس کو اس وقت پیچھا سکتا ہے جب وہ اس کی طرف آتا ہے۔  
 اس تجربہ سے فائدہ اٹھا کر اس نے یہ عادت قائم کر لی، کہ جب وہ گیند دیوار کی طرف  
 جاتا ہوا دیکھائی دیتا تھا، تو وہ اپنی حرکات مستحکم کر دیتا تھا، اور کھڑا ہو کر اس  
 کے واپس آنے کا انتظار کرتا۔ اس کے بعد گیند اس طرح پھینکا گیا، کہ بجائے یہ صاف  
 لوٹنے کے ترجیحاً لوٹے (دیکھو مندرجہ ذیل شکل) یہاں پھر جب تک کہ گیند کی شروع



[شرط کے تحت گیند اور شروع شروع میں کتے کی حرکت کی سمت کو ظاہر کرتا ہے]

رفتار آتی تیز رہتی، کہ وہ کہتے سے ذرا آگے رہتا، تب تو وہ کتا برابر اس گیند کے پیچھے بھاگتا ہے۔ لیکن جب شروع رفتار بہت زیادہ تیز ہو جاتی، تو سچا ہے گیند کے پیچھے بھاگنے کے وہ مثلث کے تفسیرے ضلع کے ساتھ بھاگ کر گیند کو بچڑاتا ہے (دیکھو شکل مندرجہ ذیل) پھر



[تیر کے ثنائیت گیند کی حرکت کی سمت کھونٹا دار خط کے حرکت کی سمت کو ظاہر کرتی ہے]

خدا اختیارات ایسے مقام پر کئے گئے، جہاں دو سطحات مل کر زاویہ قائمہ بناتی تھیں۔ پہلے ایک دونوں تو اس زاویہ کے بائیں بازو کو اس اختیار کے لئے انتخاب کیا گیا۔ پہلے تو کتا گیند کا نہایت سختی سے، اور براہ راست تعاقب کرتا تھا، پھر اس کے منحنی راستہ کے مطابق وہ اب بھی چھوٹا راستہ اختیار کرنے لگا۔ چوتھے دن اس کا یہ طرز عمل مستقل ہو گیا۔ پانچویں دن وہ گیند اس طرح پھینکا گیا، کہ اس زاوے کے دائیں بازو کے ساتھ فکرائے، اور اس طرح مخالف سمت میں منحرف ہو۔ اب بھی کتا اپنا پڑانا طریقہ اختیار کرتا تھا یعنی یہ کہ وہ بائیں بازو کی طرف جاتا تھا، اور سخت پریشان ہو کر ہر سمت میں گیند کی تلاش کرتا تھا۔ اسی حالت میں وہ گیارہ منٹ رہا۔ یہی اختیار تین مرتبہ کیا گیا، اور تیسرے ہمیشہ ہی راہ اگلے دن گیند تو ہستہ پھینکا گیا، تاکہ وہ اس وقت سے تھوڑی ہی آگے رہے، اور زاویہ کے دائیں بازو کو فکرائے۔ اب اس کتے نے اس کا تعاقب کیا، اور اس کو بچڑایا۔ تین دن وہ کتا ایسا ہی کرتا رہا، اور اس کے بعد دائیں طرف کو بھی چھوٹا راستہ اختیار کرنا سیکھ گیا۔ اگلے دن

گیند پھر بائیں طرف پھینکا گیا، اور کتا پھر پریشان ہو گیا۔ وہ اپنی صبیہ ترین عادت کے مطابق دائیں طرف کھو گیا۔ اس کے سر سے زنت کھینچیں اس بات میں کامیاب نہ ہو سکا، کہ ٹوٹی ابتدائی سمت کے فرق، اور اس فرق سے پیدا ہونے والے انحراف کے فرق کو متلازم کر لے۔

ایک مشہور مصنف، ڈاکٹر ٹائڈ وولسن نے ایک کتے کا حال بیان کیا ہے جو تقریباً ہر روز صبح کو ایک خرگوش کا تعاقب کرتا تھا اور وہ خرگوش ہمیشہ پھر کاٹ کر کینالی میں غائب ہو جاتا تھا۔ ڈاکٹر وولسن کا بیان ہے، کہ ”ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آخر کار وہ کتا اس نتیجہ پر پہنچ گیا، کہ دائرہ کا وتر اس کی توس سے چھوٹا ہوتا ہے کیونکہ بعد میں جب وہ خرگوش نظر آیا، تو سمجھا اس کے کہ وہ اس کے پیچھے تمام پھر پورا کرے، وہ سیدھا نالی کی طرف گیا، اور وہاں جا کر اس کا انتظار کرنے لگا۔ یہاں جب وہ خرگوش دکھائی دیتا تو اس کو بھڑکتا لکھیاں فرم کر گیا ہوتا کہ اس کتے نے وتر اور اس کی توس کی اضافت کا ادراک کر لیا۔ میری رائے اس کے خلاف ہے لیکن سڈزیر بحث یہ نہیں۔ یہ اپنا اپنا خیال ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہم اس کتے کے اس فعل کو احساسی تجربہ کا نتیجہ اور متلازم سے مستفید ہونے والی عقل کا مظہر سمجھ سکتے ہیں، یا نہیں۔ میں نہیں سمجھتا، کہ اس کا کس طرح انکار کیا جائیگا۔ وہ کتا ہر صبح کو خرگوش کا تعاقب کرتا تھا، اور ہر روز اس کو ایک پرانی نالی میں غائب ہوتا دیکھتا تھا۔ اب خرگوش کو دیکھنے کے بعد اس نالی کا خیال آنا، جس میں وہ ہر روز غائب ہو جاتا تھا، اور اس خیال کے آنے کے بعد کتے کا اس نالی کی طرف سیدھا بھاگنا، ایسی باتیں نہیں جو احساسی تجربے کے لئے نامکن ہوں۔ اور اگر یہ ایسی ہی ہیں، تو پھر تغیر و تاویل کے اس قانون کے مطابق، جس کی طرف ہم بار بار اشارہ کر چکے ہیں، ہم مجبور ہیں، کہ اس فعل کو اس عقل کا نتیجہ سمجھیں، جو احساسی تجربے پر مبنی ہے، نہ اس عقل کا جس کے مطابق کتے نے وتر اور اس کی توس کی اضافت کا ادراک کیا۔



اس توجہ پر تنقید کرتے ہوئے ہاب ہاؤس کہتا ہے:۔  
 ”مسٹر لائیٹ سٹارڈن کی طرح میں بھی یہ فرض نہیں کرتا کہ کتے نے یہ  
 معلوم کر لیا کہ دو تر توں سے چھوٹا ہوتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی میں  
 نالی کے خیال اور خرگوش کے خیال کے تلامذہ کو اس خاص مثال کے لئے  
 مناسب بھی نہیں سمجھتا۔ کیا وجہ ہے کہ نالی کا خیال، کتے کے اس کی  
 طرف دوڑنے کا باعث ہو، کتا نالی کو پھونکنے کی کوشش نہیں کر رہا بلکہ  
 خرگوش کو پھونکنے کا مای ہے۔ اس میں جس خیال کی ضرورت ہے،  
 وہ نالی میں خرگوش کا خیال ہے، اور یہ بھی اس واقعے کی صورت میں جو  
 مغرب پریش آنے والا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جب ہم اس خیال کی تحلیل  
 کرتے ہیں، تو یہ اس تعبدی میں بدل جاتا ہے کہ ”خرگوش نالی کی طرف  
 بھاگے گا، جیسا کہ اس نے گل کیا تھا“ یہ تعبدی کتے کے اس نعل یعنی ب  
 سے چھوٹا راستہ اختیار کرنے کی بنیاد بنتی ہے۔ بہر کیف ہم اس کو تلامذہ  
 کہیں یا تعبدی، ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے کہ کتے کا نعل گزشتہ نعل کے مشابہ  
 نہ تھا، بلکہ اس سے مختلف تھا، اور اختلاف کی توجہ اس طرح ہو جاتی ہے  
 کہ ہم یہ مان لیں کہ وہ گزشتہ تجربے کے نتائج کو موجودہ حالات کے لئے  
 حسب مرضی استعمال کر رہا ہے۔

مجھے اعتراف ہے کہ ہاب ہاؤس کی طرف سے مجھے ایسی تنقید کی امید نہ  
 تھی۔ لیکن اس سے کم از کم اتنا تو معلوم ہو جاتا ہے کہ ایسے مسائل و معاملات  
 میں اپنے مافی الضمیر کو واضح کرنا کس قدر مشکل کام ہے۔ میں نے کہا تھا کہ  
 ”اسی تجربہ اور تلامذہ ان توقعات کی کثیر تعداد کی بنا بنتے ہیں جو زندگی  
 میں کثیر ترین عملی قیمت رکھتے ہیں۔ ان توقعات کو اس طرح بیان کیا  
 جا سکتا ہے کہ عقلی استنتاجات میں، یا وہ استنتاجات جو اس کا تجربہ  
 کے میدان میں ہوتے ہیں۔“

وہ میرا خیال تھا کہ نالی میں خرگوش، بحیثیت اس توجہ کے جو گزشتہ تجربہ کا نتیجہ  
 تھی، اور اس تجربہ کا، بغیر تحلیل کے موجودہ حالات پر اطلاق، یہی وہ باتیں ہیں

جو قفل کی ماہیت پر میری بحث سے نتیجہ کی جاسکتی ہیں۔ اسی طرح کردارِ مولیٰ کی ایک اور مثال تھی جو توجہ میں نے کی ہے، اس پر بھی تنقید کرتے ہوئے صاحبِ ہاؤس کہتا ہے:-

”یہ وہ اپنے گزشتہ تجربے میں سے ایک ایسے طریقہ کا انتخاب کرتا ہے جس سے اس کی مراد برآتی ہے، عملی تصدیق تلازمات سے آزاد نہیں، کیونکہ لازم ہی تمام مواد مہیا کرتا ہے۔ لیکن حیوان اس مواد میں سے اس چیز کو چن لیتا ہے، عمل کی اس کو ضرورت ہوتی ہے اور مصب خواہش اس کو کوئی صورت دے دیتا ہے۔“

لیکن صاحبِ ہاؤس کی اس تصنیف کی اشاعت سے دس سال قبل میں نے کہا تھا:-

”خاص خاص حالات سے خاص مطابقت پیدا کرنے کے لئے افعال مہیا کرنے کی تابہیت، متغیرات و تحریکات و تفریفات میں سے ایک کو انتخاب کرنے کی صلاحیت، اور ہر دم بدلنے والے ماحول کے پیچیدہ حالات کا مقابلہ کرنے میں جدت و اجتہاد کا اظہار، یہ سب جلدت کے مقابل میں قفل کی خصوصیات امتیازی ہیں۔“

میں بحث میں پڑنا نہیں چاہتا، لیکن صرف اتنا کہتا ہوں، کہ صاحبِ ہاؤس نے وہ سرے، اور شاید بہتر الفاظ میں جس تعبیر و تادل کو بیان کیا ہے، وہ لازمی اور ضروری خصائص کی حد تک بعینہ وہی ہے جس کو میں نے (اگرچہ ناکامی کے ساتھ) بیان کرنے کی کوشش کی تھی۔

ڈاکٹرِ مسعود ڈانک نے اس چیز کی اہمیت پر بہت زور دیا ہے، جس کو وہ مہیاں کہتا ہے۔ مہیاں کی تعریف اس نے یہ کی ہے، کہ یہ کسی کام کو کرنے کے خیال کے مقابلے میں اس کو کرنے کا وہ احساس ہے، جو آنکھ وغیرہ کے

ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک مذہب تلازمیت کی سرحد متبادل  
تغیر کی ولایت یہ ہے کہ ایک حیوان جب کوئی کام کرنے کو سوچتا ہے، تو  
وہ اس کام کو کرنے کا پہچان مبرا کر سکتا ہے۔ پھر اس کا دعویٰ یہ ہے کہ حیوانی  
تلازم کی بنا پر تلازم خیالات واقعات نہیں، بلکہ خیال یا احساسی ارتسام اور پہچان  
کا تلازم ہے۔ یہ حالت بہت اہم ہے، اور اس قابل ہے کہ اس پر زور دیا جائے۔  
لیکن امکان اس بات کا ہے کہ جو لوگ حیوانات کو آزاد خیالات (جو تخیل کا  
نتیجہ ہوتے ہیں) کی تکمیل کی قابلیت سے محروم سمجھتے ہیں، اور جو مجموعہ عملی  
اور عینی تجربہ پر بحیثیت بنیاد عمل ضرور دیتے ہیں، ان میں سے بہت کم ایسے  
تخلیقات ہیں جن کو خواب میں بھی یہ خیال آیا ہو کہ وہ ”پہچان“ دینی، نواتع اس  
کام کو کرتا ہے، ”حب“ نشا مبرا ہو سکتا ہے۔ وہ تو اس میں بھی شبہ کر سکتے  
ہیں کہ اگر مشہور تلازم کے بغیر بحیثیت نتیجہ تصوری فکر بھی ”حب“ خواہش مبرا  
ہو سکتا ہے۔ بہر کیف حیوانی نغیات میں ”کرنے“ کا احساس ”کردار و عمل“ کی  
مدد تک ایک عملی موقع مل کا ایک جزو لاینفک ہے۔ ہم کو نصاب دان ڈانگ  
کا مضمون ہونا چاہیے، کہ وہ اس کو پردہ خفایں سے نکال کر منصفہ نہو دیر  
لائے۔

جن اختبارات کو ڈاکٹر تھان ڈانگ نے اپنی تصنیف میں بیان  
کیا ہے، وہ بھی بہت دلچسپ ہیں۔ اس نے بلیوں، اور ایک یا دو کتوں کو  
لکڑی کے ان کھڑے پیچروں میں بند کیا۔ یہ پیچرے قریب قریب بیس اینچ  
لمبے بند رہا، انچ جوڑے اور بارہ اینچ اونچے تھے، اور رسی کےعلقہ کو کھینچنے،  
یا ایک کھٹکے کے دبائے، یا کسی اور بھی جگہ کھڑے ہونے سے ان کا دروازہ  
کھل جاتا تھا۔ بعض پیچروں میں ایک سے زائد کھٹکیاں تھیں، لہذا ان کو  
کھٹکے کے بڑے دو یا زائد حرکات کی ضرورت پڑتی تھی۔ یہ جانور اس پیچرے  
میں بند کر دیا جاتا تھا، اور باہر خوراک اس طرح رکھی جاتی تھی، کہ وہ جانور  
اس کو دیکھ سکے۔ ابھی کے بعد اس کی حرکات مشاہدہ کی جاتی تھیں، بعض  
صور توں میں تو جب وہ بلی اپنے آپ کو چاٹتی، یا کھجانی کھتی، تو دروازہ کھل

جاتا تھا۔ ان تمام اختارات کا حاصل یہ ہے، کہ وہ جانور اس قید سے آزاد ہونے کے ہیجان کے زیر اثر بالکل بے سنجے طریقے سے ادھر ادھر پہنچے جاتا ہے، اور ان ہی بے سنجی حرکات میں اس کا پنچہ اتفاق سے رسی کے حلقے یا کھٹکے پر پڑتا ہے، اور دروازہ کھل جاتا ہے۔ یہ آہستہ آہستہ باقی تمام ناکام ہیجانات تو ختم ہو جائیں گے، اور یہ خاص ہیجان جو اس کا مناب حرکت کا باعث ہوا ہے، اس خوشی کی وجہ سے جو اس کا میابی سے حاصل ہوتی ہے، مستقل ہو جائیگا تا آنکہ بہت سی آزمائشوں کے بعد وہ بلی پیچرے میں بند کئے جانے کے بعد اس حلقے یا کھٹکے پر معین طریقے سے پنچہ ماریگی۔۔۔۔۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ بلی کی حرکات کا آغاز بلی ہیجانات کے ذخیرے سے ہوتا ہے، اور ان ہی کی وجہ سے وہ کامیاب حرکت تک پہنچتی ہے، اور سے رفتہ رفتہ ان کو پیچرے کی اندرونی سطح کے احساسی ارتسام کے ساتھ متوازن کر لیتی ہے، یہاں تک کہ یہ ربط مستقل اور مکمل ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ بعد میں وہ بلی اس احساسی ارتسام کے پیدا ہوتے ہی اس حرکت کو کر دیتی ہے۔ ”اسی طرح سے خود اپنے آپ کو چاٹنے یا کھانے، اور قید سے رہائی پانے میں تلازم قائم ہوتا ہے، پھر اس کے ساتھ ہی اس چاٹنے یا کھانے کے فعل کو کم کرنے کا یہی میلان ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ آخر میں یہ فعل بالکل برائے نام باقی رہ جاتا ہے۔

ابھی کچھ ہی دن ہوئے، کہ ڈاکٹر تھارن ڈائٹنگ نے نندروں کو سبھی اپنے مشاہدات میں شامل کیا ہے۔ جو آراء کہ اس نے استمال کیا ہیں کو یہاں بیان نہیں کیا جا سکتا۔ تھارن ڈائٹنگ کہتا ہے :-

طریق تعلیم کے لحاظ سے تو بندر اپنے ادولخان جس پر بہت فائق نہیں، لیکن اس طریق کے استمال میں ہمارے کے لحاظ سے، وہ یقیناً فائق ہوتے ہیں۔ کم از کم اتنا تو معلوم ہوتا ہے، بلکہ بہت جلد اور بہت زیادہ تعداد میں تلازمات قائم کر لیتے ہیں۔ پھر وہ اس لحاظ سے بھی فوقیت رکھتے ہیں، کہ جو تلازمات وہ قائم کرتے ہیں، وہ زیادہ

نازک اور زیادہ پیچیدہ ہوتے ہیں، اور یہ تلازمات مستقل بھی زیادہ ہوتے ہیں۔

اسی رسالہ کے ابتدائی حصہ میں وہ لکھتا ہے۔

ردان و انتہات پر بحث کرنے سے قبل ہم کو اس عام اور مردوع توہم سے راستہ صاف کر لینا چاہیے، کہ یہ تسلیم استدلال کا نتیجہ ہے، مگر ہم استدلال کو نفیات کے اصطلاحی معنوں میں استعمال کریں، اور اس سے وہ عمل سببوں جو اضافات کے اور اک، متقابلہ اور انتاج کے ذریعہ ہم کو اخذ نتائج کی طرف لے جاتا ہے، اور اگر ہم ان ذہنی مشمولات کو، جن پر یہ عمل مشتمل ہوتا ہے، اخافت کے احساسات، تشابہات کے اور اکات، لکھی اور مجرد تصورات و تعریفات کہیں، تو آلات مستقل کے تعلق سے جو حرکات ان بندروں سے صادر ہوتی ہیں، ان میں کوئی شہادت استدلال کی نہیں ملتی۔۔۔۔۔ حیوانات میں استدلال کے وجود پر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے، کہ ان کا ان آلات کو کامیابی کے ساتھ استعمال کرنا ہی اس بات کی شہادت ہے، کہ انہوں نے ان آلات کے خواص کو استدلالاً معلوم کر لیا، لیکن جب ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ان کی جہلی غلیظ ہی ڈنڈوں، کھوں اور سطحوں کے کامیاب استعمال کے لئے کافی ہیں، تو یہ دلیل ٹوٹ جاتی ہے۔ پھر اور دودھ پلانے والے جانوروں کی طرح بندروں میں بھی استدلال کی عدم موجودگی پر قطعی شہادت موجود ہے۔ ان تمام تجربات میں ہم نے بار بار دیکھا ہے، کہ بندر اکثر سادہ افعال یہ سیکھ سکے، بار بار اس کے کہ یہ افعال ان کے سامنے بار بار کئے گئے۔ پھر اکثر کام اور بندروں نے کئے، اور جو بندر کہ ان بندروں کی حرکات کو دیکھ رہے تھے، وہ پھر بھی ان کاموں کو نہ کر سکے، بعض صورتوں میں تو میں نے خود ان کا ہاتھ پکڑ کر وہ کام کروائے، لیکن اس پر بھی وہ ان کاموں کو کرنے پر قادر نہ ہوئے۔ ہمارا مشاہدہ یہ تھا، کہ اگرچہ اکثر نتائج ان کو یہ معلوم کرنے کے لئے، کہ خبر سے کئے، فرس پر ایک خاص نشان خوراک پر دلالت کرتا ہے، اور دوسرا نشان خوراک کے فقدان پر تہام

کسی ایک بندہ کامل بھی اس پر بھی اور ظاہری نتائج کے مطابق نہ تھا اور نشان کی نوعیت کے مطابق تو وہ بندہ ہمیشہ نیچے اترتا اور نہ اوپر چڑھتا یعنی یہ کہ اس نے اکثر غلطیاں کی۔ اب اگر ہم اس کی ان حرکات کو اسی اترنا، اسی اترنا اور اسی اترنا، یا اسی اترنا اور اسی اترنا کے تلامذہ کے ترقی پذیر اثر پر مبنی کریں تب تو یہ غلطیاں بالکل طبی اور فطری تھیں۔ لیکن اگر کہا جائے کہ اس نے دونوں نشانات کا مقابلہ کیا، اور ایک معین نتیجہ اخذ کیا، تو یہ غلطیاں بالکل ناقابل فہم ہیں۔ ہم نے یہ بھی دیکھا کہ نشان کے اکثر جوڑوں کے تجربے کے بعد بھی جب کوئی نیا جوڑا پہنچا گیا، تو ان بندوں نے استدلال کا عمل نہ کیا، یعنی یہ کہ انہوں نے نہ تو اس نئے جوڑے کے ہر نشان کا دوسرے سے مقابلہ کیا نہ یہ معلوم کیا کہ کون سا نشان خوراک پر دلالت کرتا ہے، اور کون سا فقدان خوراک پر۔ اور نہ انہوں نے اس علم کے مطابق عمل کیا۔۔۔۔۔ یہ صحیح ہے، کہ بندہ سیکھتے بہت جلد ہیں، لیکن نہ اتنا جلد کہ ہم یہ فرض کر لیں، کہ ان میں آزاد اختیار، تخلیقی تصورات، یا ان کے تلامذہ کا وجود ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ان میں ایسے تصورات کا وجود ہوتا تو پیچیدہ افعال میں بھی ان کا حال بہتر ہوتا۔ مختصر یہ کہ ان واقعات کی توجہ یہ ہے کہ بندہ تلامذہ کو آسانی سے قائم کر لیتے ہیں، اور یہ تلامذہ ہمیشہ اسی قسم کے ہوتے ہیں جیسے کہ مری کے جوڑوں، کتوں یا میوں میں۔

مشہور ہے، کہ من نے، و متعید بندوں کی حیات ذہنی کے متعلق دلچسپ اور بیش بہا مشاہدات بیان کئے ہیں۔ ان میں سے بعض سے یہ معلوم کرنا مقصود تھا، کہ بندہ کس حد تک برتنوں کی صورت میں تمیز کر سکتے ہیں، اور کس حد تک وہ برتن کی صورت، اور اس صورت برتن میں خوراک کے ہونے یا نہ ہونے میں تلامذہ قائم کر سکتے ہیں۔ ان مشاہدات کے نتائج کو

وہ مختصراً بیان کرتے ہوئے کہتا ہے۔

”بندہ برتنوں کی صورت میں تمیز کر سکتے ہیں، اور ان کی صورت اور خوراک میں تلازم قائم کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ تلازم پہلے ہی موقع پر قائم نہیں ہو جاتا، بلکہ بہت عرصہ کے بعد رفتہ رفتہ قائم ہوتا ہے۔ ایک تلازم کو از سر نو قائم کرنا آسان ہے، بہ نسبت اس کے کہ قائم شدہ تلازم کو توڑ کر ایک نیا تلازم قائم کیا جائے۔ لیکن ایک نئے تلازم کو قائم کرنے کی ضرورت اسی قسم کے گزشتہ تلازمات کے احیاء کی طرح ہوتی ہے۔ ابدی عمل تعلیم میں سب سے زیادہ محبوبی آزمائش، صحت اتفاق، کامیاب برکات، یا نیکو کامیابیوں کا حذف شامل ہوتا ہے۔“

مسئلہ انہوں نے جو پیش کیا ہے وہ بھی ہم کی بھول بھلیاں سے اعتقادات کئے ہیں، جس سے کہ اکثر فلسفہ دانوں نے جو ہر مول پر تجربہ کرنے کے لئے استعمال کی تھیں۔ ان شخصوں میں وہ کہتا ہے، کہ یہاں بھی، اخل تعلیم میں کم و بیش معین کوشش ہوتی جو خوراک کے معیار کا نتیجہ ہوتی ہے صحت اتفاقات ہوتے ہیں، ان کا تذکرہ ہوتا ہے۔

مسئلہ کا من کا تول ہے، کہ اگر استدلال کے اعلیٰ المعنی لئے جائیں تو اس کے بند استدلال نہ کر کے تھے۔ لیکن اس کا خیال ہے، کہ وہ استدلال یا تمثیل کے طریقہ کو اکثر استعمال کرتے تھے۔ وہ کہتا ہے، کہ

”تمام ادنیٰ حیوانات میں سے استدلال یا تمثیل کو خارج کرنا معمولی نتیجہ ہوتا ہے اس بات کا کہ تمثیلی استدلال کے نفسانی عمل، اور اس سے چھوڑنے والی غلطی تمثیل میں امتیاز نہیں کرتے۔ مقدمہ لڈر ایک عقلی فیصلہ کا باعث ہوتا ہے، اور موخر لڈر سے ایک عقلی فعل کی توجیہ ہوتی ہے اس میں تو شبہ نہیں، کہ حیوانات میں موخر لڈر کی قابلیت نہیں ہوتی۔ ان کا استدلال ایک حد تک انسانی استدلال

کے مثال ہوتا ہے۔ کل ایک شخص نے انگوڑی دیکھے، اور پھر کچھ ضرر کے ان کو چھو۔ آج وہ بالکل اسی طرح کے انگوڑی دیکھتا ہے، اور ان کو چھو تا ہے، لیکن اب اس کو ضرر پہنچتا ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا، کہ ”آج کے انگوڑوں اور کل کے انگوڑوں میں یہ یہ مشابہت ہے، لہذا ان کو چھونے میں ضرر کا اندیشہ نہیں ہے“ اس مشابہت کا اس کو مدغم علم تھا، یہاں تک کہ اگر اس سے دریافت کیا جائے کہ کس کس لکڑی سے یہ دونوں مشابہ ہیں، تو ممکن ہے، کہ وہ ایک کا نام بھی نہ لے سکے۔ اس حد تک یہ شخص اندر وہ اندر باطل ہمت رہا ہے۔“

ان بیانات سے قبل وہ کہتا ہے، کہ مرغی کے جوزوں، بلیوں، اور کتوں میں استدلال پیش کی غیر موجودگی کا دعویٰ کسی قدر صحیح کیوں نہ ہو، لیکن بندروں میں اس کی غیر موجودگی پہلے سے نزدیک بہت غیر مشتبہ ہے، لیکن مرغی کا چوزہ تو شہد کی مکھی کی بد مرضی کا ایک دفعہ تجربہ کر کے پھر اس کی بمشکل مکھی کی طرف بھی رخ نہیں کرتا۔ کیا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا، کہ اس میں استدلال بالتمثیل کی قابلیت موجود ہوتی ہے، مشابہت کے احساس کی قابلیت حیوانات میں غیر مشتبہ ہے۔ ان کا تمام کردار اسی احساس پر موقوف ہوتا ہے۔ لیکن مشابہت کے احساس اور اضافات کی مشابہت کے اور اک میں بہت فرق ہوتا ہے، اور میں استدلال بالتمثیل کی اصطلاح کو اس طرح تک محدود سمجھتا ہوں، جو اس اعلیٰ عمل پر مبنی ہوتا ہے۔ اسی کے متعلق کناہن نے کوئی قطعی شہادت پیش نہیں کی۔ لیکن جس طریقہ سے اس نے اس مسئلہ پر بحث کی ہے، وہ بہت منصفانہ اور محتاط ہے۔ وہ کہتا ہے۔

”وہ یہ عین طور پر معلوم نہیں کیا جاسکتا، کہ ان میں حسی مثال کے علاوہ آڈاؤ اور کلی مثال چوتھے ہیں، یا نہیں، اور یہ کہ ان میں حقیقی استدلال بالتمثیل کی قابلیت ہوتی ہے، یا نہیں۔ اگر ان میں یہ خیالات داخل ہوتے ہیں، اور یہ قابلیت بھی ہوتی ہے، تو اتنا یقینی ہے، کہ یہ اعمال کل طور پر فکری ضرر کے درجے تک ترقی نہیں کرتے۔“



حاجب حواس نے اپنی قابل تدبیر تصنیف موزن بحالت لاد تھا۔ اس  
ان تجربات کا ذکر کیا ہے، جو اس نے مختلف دودھ لانے والے جانوروں  
پر کئے ہیں۔ ان جانوروں میں بندر اور شینزی بھی شامل تھے۔ تینہ اوٹی  
سے نیچے کے درجہ کے حیوانات میں اس کے نزدیک اس چیز کی کافی  
شہادت تھی ہے جس کو وہ بہت خام اور غیر حل صورت کے، علمی  
خیالات کہتا ہے۔ وہ لگتا ہے، کہ مذکورہ دواضح اور متن خیالات کی شہادت  
بہت محدود ہے، اور جہاں تک کہ فیصلہ کن اختباری شہادتوں سے معلوم  
ہوتا ہے، اس قسم کے خیالات صرف بندروں میں ہوتے ہیں۔ یہ زیادہ واضح  
خال سے، میری بلوہ خیال ہے جسے میں نسبتہ میں خاصہ نسبتہ میں تعلق میں  
رکھے جاتے ہیں۔ لیکن جن معلومات پر کار داری ہوتا ہے، وہ مینی ہوتے  
ہیں۔ مینی یہ کہ اس درجہ پر ہم کو اضافی کن حیثیت الاضافت سے بحث نہیں، بلکہ  
تجربہ کی دویاز اندیشیا و متخالیغہ سے بحث ہوتی ہے۔ ایک مسلمہ  
صورت میں ایک مشابہ تجربہ کی بنا پر ایک خاص نتیجہ کی پیش بینی کی جاتی  
ہے۔ لیکن نہ تو اس قسم بدلولہ کا شعور ہوتا ہے، نہ اس تحلیل کا علم ہوتا ہے،  
جو ان دونوں اشیاء کی مشابہت، یا مخالفت کو منکشف کرتی ہے۔ یہ جیسا کہ  
ہم پہلے ہی اشارہ کر آئے ہیں، اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے، کہ اعلیٰ درجہ  
کے حیوانات میں ماحول کی علمی ضروریات کو پورا کرنے کی اتنی ہی قابلیت  
ہوتی ہے جتنی کہ وہ اس عقل سے حاصل کر سکتے ہیں، جس کا علقہ اثر صرف  
مینی اور علمی واقعات و حادثات تک محدود ہے، احتیاط، کردلیل، ہنس  
و فرست، کی جن تصویروں سے حیوانات کی کہانیاں بھیری پڑی ہیں، وہ اصطلاح  
اسی جیسی تجربہ سے زیادہ کسی اور چیز پر دلالت نہیں کرتیں، جن کو ہم بیان

Rhesus Monkey ۱۰

Primates ۱۰

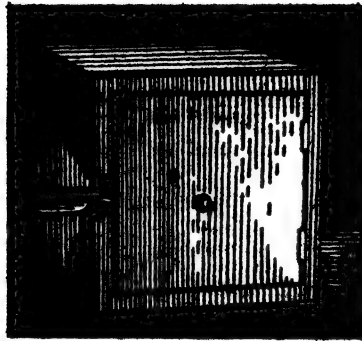
Apes ۱۰

کرتے ہیں یہ اضافات پر جو بحث اس نے کی ہے، وہ میرے لئے عیدِ انہم ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ مخصوص اضافات صریحی ہوتے ہیں، اور جو کلیہ کہ اس میں ربط پیدا کرتا ہے، وہ غیر شعوری طور پر عمل کرتا ہے۔ اسی کے ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے، کہ جو طرف متعلقہ ابتدائی مدارج میں نقل پر محض اثر آنسریں ہوتی تھی، اب حیوانی کردار کے اعلیٰ مدارج پر شعور میں صریحی ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ بھی اسی کا قول ہے، کہ اگر ہم حیوانات میں خیالات کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں، تو یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ یہ وہ خیالات نہیں ہوتے، جو کسی عمل تحلیل سے حاصل ہوتے ہیں۔ اور انک اضافات پر جو بحث میں نے کی ہے، اس میں تحلیل کی ابتدا متضمن ہے۔ اضافت تو پہلے کسی مبنی تجربے میں منہی ہوتی ہے، لیکن عمل مقابلہ کی مدد سے یہ شعور کی مرکزی شے کی صورت میں صریحی ہو جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ میں اپنی اور ہاب ہاؤس کی توجیہ و تاویل کو بہت زیادہ مختلف نہیں سمجھتا۔ یعنی تجربہ اور شعوری فکر کی تفسیری میرے لئے کسی اتنی ہی حقیقی ہے، جتنی کہ اس کے لئے۔ لیکن اس نے عقلی کردار کی ترتیب کی باہیت، اور اس کے ادنیٰ و اعلیٰ مدارج میں فرق کو اس طریقہ سے واضح کیا ہے، جس کو میں نے ہاتھ نہیں لگایا۔ اس کے بحث سے میری تشفی پوری طرح نہیں ہوتی، لیکن میں یہاں اس کو زیادہ وقت اور جگہ بھی نہیں دے سکتا۔

مذکورہ بالا نتائج کی خصوصیت امتیازی یہ ہے، کہ یہ نہایت نازک اور مقامِ تجربوں اور شاہدوں کے تنازع پر مبنی ہیں۔ اس وقت یہ اعتباری شہادتیں اس وقت سے بہت زیادہ وسیع اور قابلِ اعتماد ہیں، جب نو سال قبل یہ رسالہ پہلی مرتبہ شائع ہوا تھا۔ لیکن اب بھی مزید تحقیق کی ضرورت ہے۔ میں ذیل میں ڈاکٹر الکزنینڈر ڈل کے ایک مضمون سے کچھ حصہ نقل کرتا ہوں۔ یہ اس قسم شاہدہ کی مثال ہے، جس تک ہوشیار اور چالاک

جانور یا انسان میں سے ہر ایک کی رسائی ہو سکتی ہے۔ تمہید میں وہ کہتا ہے کہ اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا کہ حیوانات ایسی اور انکی تصدیقات قائم کر سکتے ہیں جو حالات کے مطابق مل کر کا باعث ہوئی ہیں۔ لیکن استقلال کے مروجہ اور مسلمہ معنوں میں ہم اس کو استدلال نہیں کہہ سکتے۔ اب حیوانات اور انکی تصدیقات تو قائم کر سکتے ہیں، لیکن کیا یہ ایک اندسج اور دوسرے اندسج کا مقابلہ بھی کر سکتے ہیں؟ میرا خیال ہے کہ ذیل کے تجربے کے بیان کرنے سے میرا مطلب واضح ہو جائیگا۔

ایک بہت زیادہ متعلد کتے کو ناک سے کٹھا کر ایک صندوق کھڑا رکھا گیا۔ یہ صندوق خاص طور پر تیار کیا گیا تھا اور شکل (۱) اس کا کٹھا بہت لمبا تھا اور اس لئے آسانی سے اٹھ سکتا تھا۔ دونوں کے پیچھے ایک پیچدار کمانی رکھی جاتی تھی جو مطلوبہ درجہ دباؤ پیدا



شکل سنگ

کرنے کے لئے حب درجہ مروڑی جاسکتی تھی جب کتا اس کھیلے کو اٹھانا سیکھ گیا، تو اس کا طول کم کر دیا گیا۔ اسی کے ساتھ دکانی خوب کس رہی گئی، یہاں تک کہ دو دنوں کے بعد اس کا اتنا دباؤ پڑنے لگا کہ اس کو

کھونٹے کے لئے بہت کوشش درکار ہوتی تھی۔ اب محض اتفاقی حرکت سے اس کے کھل جانے کا احتمال نہ رہا۔ جب کتاب یہ گرتی رہ کر کے رکھتا تھا، تو اسے کوئی چیز کھانے کے لئے اٹھانا وی جاتی تھی۔ رشتہ رشتہ یہ کرتب اس کے لئے کھیل بن گیا، اور جتنی مرتبہ وہ دروازہ بند کیا جاتا تھا، کتاب اس کو کھولتا تھا۔ بعد میں تو اس کی یہ حالت ہو گئی تھی، کہ جب کبھی وہ اس صندوق کو فرش پر پاتا، اس کو بغیر کسی اشارے کے کھولتا۔ اکثر وہ کھونٹے کے بعد اس کے اندر کا سامان کرتا، لیکن کھانے کی چیز کبھی اس کے اندر نہ رکھی جاتی تھی۔ ایک دن شام کو میں نے اپنے چند دوستوں کو اس کا یہ کرتب دکھایا اور کھانا دے لے بغیر کس کو سونے کے لئے بھیج دیا۔ اس کو دن میں صرف ایک وقت کھانا دیا جاتا تھا۔ صبح کو ایک گرم ٹی اس صندوق میں رکھی گئی اور صندوق ایک ایسے صحن میں رکھ دیا گیا، جس کے چاروں طرف کمرے تھے۔ ”بوٹ روم“ کا ایک دروازہ تو اس صحن میں کھلتا ہے، اور دوسرا برآمدہ میں۔ جب کتاب باغ میں دوڑا، تو برآمدہ کا دروازہ کھول دیا گیا۔ ہم یہ تمام تماشا اور سرگرمی میں سے کھڑے دیکھ رہے تھے۔ ”بوٹ روم“ میں داخل ہونے کے دو منٹ بعد کتے کی ناک میں ہڈی کی بو لگئی۔ وہ صحن میں دوڑ گیا، اور صندوق کے پاس پہنچ گیا جب اس نے کھٹکے کو دیکھا، تو اپنا سر جھکایا، اور گویا وہ اس کو کھولنا چاہتا ہے، لیکن پھر رک گیا۔ اس کے اس نے پرجوش طریقے سے اس صندوق کو خوب سونگھا، اور اپنی ناک سے اس کو دھک دیا پھر وہ ”بوٹ روم“ کو واپس آ گیا۔ چند منٹ بعد وہ پھر صحن میں آیا اور اسی طرح صندوق کو سونگھنا شروع کیا۔ دو مرتبہ اس نے کھٹکے کو پیچھے سے دھکا دیا، لیکن اس کے نیچے اپنا سر نہ دیا۔ کچھ دیر بعد وہ ”بوٹ روم“ کو لوٹ گیا، اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اب وہ صندوق کے پاس نہ جائیگا۔ پھر ہم اس کو جھل کی طرف سیر کرانے لے گئے۔

واپسی پر وہ تھکا ہوا معلوم ہوتا تھا، لہذا آدھ گھنٹے ٹھیک میں کو بوسہ دے کر  
میں آرام کرنے کے لئے چھوڑ دیا گیا۔ باغ میں دوڑنے کے بعد اس  
کو پھر دو بوسہ دے کر میں داخل کیا گیا، اور صبح کا دروازہ کھول دیا گیا۔  
پرستی سے قبل اس کے کہ وہ صبح میں نکلے جو اسے دروازہ بند کر دیا۔  
کچھ دیر انتظار کرنے کے بعد میرا بیٹا نیچے گیا، کہ معلوم کرے کہ کیا  
واقعہ پیش آیا۔ اس نے دروازہ کھولا اور کتے کو پیچھے کی طرف دھکیل  
دیا۔ اب وہ میدانِ صندوق کے پاس گیا، اور جب معمولی رعادت کھلنے  
کو اٹھایا اور بڑھی لی۔

پندرہ دن کے بعد یہی اعتبار رہا گیا اور نتیجہ بالکل یہی تھا۔  
کتاب صحن میں دوڑا، صندوق کو سونگھا، اپنی ناک سے اس کو دھککا دیا  
اور بڑھی حال کرنے کا بہت شوق ظاہر کیا۔ لیکن اس وقت معلوم ہوتا  
تھا کہ اس کو صندوق کھولنے کا طریقہ یاد نہ رہا۔ وہ دوبارہ اس کے  
پاس آیا، اور پھر رک گیا۔ صبح وہ گھر کے قریب قریب رہا۔ بارہا اس  
نے ”بوٹ روم“ میں داخل ہونا چاہا۔ اس کا طریق عمل صاف بتا رہا  
تھا، کہ اس کو یاد ہے، لکچرلی بڑھی اسی راستے سے اس کو ملی تھی۔  
بارہ بجے ”بوٹ روم“ کا دروازہ کھول دیا گیا۔ وہ میدانِ صحن میں  
پہنچا صندوق کو کھولا، اور بڑھی لکال لی۔ گویا یہ اس کا قانونی حق  
تھا۔ یہاں یہ بتا دینا چاہئے کہ اس کو خوراک اکثر صحن میں  
دی جاتی ہے۔

اس تمام تجربہ میں کتے کو دو چیزیں معلوم تھیں۔ اس کو معلوم  
تھا کہ صندوق کس طرح کھولا جاتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ کتے  
کے دماغی دینے، اور اس کو اٹھانے کے فعل میں اس کتے کے  
ذہن نے اس قدر گہرا اور قوی تاثر قائم کیا تھا، کہ اگر اس صحن  
کے بعد معمولی اور تقریباً ایک ہی جواب صاف نہ ہوتا، تو تعجب کی  
بلت تھی۔ اس کا کھلنے کو اٹھانا اس بات پر دال نہیں کہ اس کا

مقتضیٰ خوراک حاصل کرنا تھا۔ دوسری بات اس کو یہ معلوم تھی، کہ صندوق میں بڑی ہے۔ اس کو بڑی حاصل کرنے کا شوق تو تھا، لیکن اس نے اس طرح استدلال نہ کیا، کہ اگر دولت کو حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے، کہ کھٹکا اٹھایا جائے، میں نے اس اعتبار کو اس قدر تفصیل کے ساتھ اس وجہ سے بیان کیا ہے، کہ میرے نزدیک تمام تفصیل بہت اہم ہیں۔ یہ خیال رکھنا چاہیے، کہ کتنے کے ذہن میں صندوق کے کھولنے، اور ایک انسان کے مدح و ستائش کرنے میں ملازم قائم ہو چکا تھا۔ بڑی اہمیت اس بات کی کی جاتی تھی، کہ جب وہ کہتا اس صندوق کے پاس جائے، تو کوئی شخص موجود نہ ہو۔ صندوق کو دیکھنے کے بعد کہتے کو فوراً اس کے کھولنے کا خیال آتا تھا۔ اس احساسی حرکت کا دم کی ضرورت کم کرنے کے لئے ایک نہایت لہذا بودار بڑی صندوق کے اندر رکھ دی جاتی تھی۔ اس کی بواکس کی توجہ کو کھٹکے سے ہٹا لیتی تھی۔ جب اسی صبح کو اس کو صحن میں داخل کیا گیا۔ تو وہ جانتا تھا، کہ صندوق صحن میں ہے، اور لہذا وہ ایک کھٹکا کو چھوڑ کر سیدھا صندوق کی طرف گیا۔ اس وقت تک بڑی ٹھنڈی ہو چکی تھی، اور اس کی بوبھی جازب توجہ نہ رہی تھی۔ اس اعتبار کو دہرانا ممکن ہے، کیونکہ اب جب کبھی وہ صندوق کھولتا ہے، تو ہمیشہ اس کو اندر بڑی تلاش کرتا ہے۔

سلسلہ میں اس رسالہ کی پہلی اشاعت میں اس باب کا آخری

پرچہ اف یہ تھا:—

بہ حیثیت مجموعی میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں، کہ جب ہم واقعات کو مشاہدہ کرنے والوں کے انتاجات سے علیحدہ کر کے دیکھتے ہیں، تو محدودے چند مثالیں ایسی ملتی ہیں، جن کی توجہ محض احساسی تجربہ ہی بنا پر نہیں ہو سکتی۔ انہیں مثالوں کی تابہ حد امکان اعتباری حقیقت ہونی چاہیے۔ موجودہ صورت حالات میں میرے نزدیک بہت زیادہ

اقبال اس بات کا ہے، کہ ان مثالوں کی تحقیق کے بعد بھی یہی ثابت ہوگا کہ یہ سب عقل کا نتیجہ ہیں، نہ اُن معنوں میں استدلال کا، جن میں میں نے اس اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔ میں بذات خود اس وقت حیوانات میں استدلالی قابلیتوں سے انکار کے اذعان سے بہت دور رہنا چاہتا ہوں۔ میرا خیال ہے، کہ ابھی یہ موضوع بہت زیادہ تحقیق و تحقیق کا محتاج ہے۔ لیکن میں یہ رائے ظاہر کر لئے بغیر نہیں رہ سکتا، کہ تحقیق جس قدر زیادہ مکمل اور با احتیاط ہوگی، اسی قدر کم شخصی بحث شہادت استدلالی اعمالی کی ثابت ہوگی، اور یہ کہ اگرچہ یہ مسئلہ ابھی زیر بحث ہے، تاہم اقبال اس بات کا ہے، کہ حیوانات استدلال نہیں کرتے۔

نرید اور مکمل تر تحقیق کے جو نتائج میں نے اوپر بیان کئے ہیں، وہ میں سمجھتا ہوں، کہ میرے دعوے کے موید ہیں، اگرچہ ان سے عقلی حیوانی کی کارفرمائی کی اکثر تفصیل کی مکمل اور مناسب تشریح و تاویل ہو گئی ہے۔ ان کے علاوہ اور تحقیقات بھی ہیں، جن کو میں گنجائش نہ ہونے کی وجہ سے بیان نہ کر سکا۔ ڈاکٹر تنہا دن ڈانک نے دکھایا ہے، کہ جو تلازمی اعمال تجربے کی مدد سے عقلی مطابقت کا باعث ہوتے ہیں، وہ پھلی میں بھی پائے جاتے ہیں۔ سیکس انہیں اعمال کو کچھوے اور سبز مینڈگ میں پاتا ہے اور ڈاکٹر ولرڈ سمال نے جوہوں کے افعال میں ان کی اہمیت پر مکمل بحث کی ہے۔ اب نفسیات متقابلہ نے ایک نیا پہلو بلا ہے، جس میں محتاط اور منصفانہ مشاہدہ اس بحث کی بنیاد بنا ہے جو نفسیات کے مناسب علم پر موقوف ہے۔

# باب ہفتم

## موضوع و معرفت

تو بت تصور بن مرآل ہے گزر کر احاسی تجربے کے ارتحی اور انتقال  
معطیات پر اپنی ابتدائی طاقت تحلیل و ترکیب کے استعمال سے ہماری ذہنیاتی  
سامانٹنگ اور فلسفیانہ تعبیر و تاویل کرتا ہے، ان پر تفصیلی بحث اس تصنیف میں  
مقصود نہیں۔ یہ عمل تدبیری ہوتا ہے، اور اس میں بہت سے عناصر و اجزائے  
ہوتے ہیں۔ جو دہم کو اس عمل میں زبان سے لٹتی ہے، اس کو میں مختصر کرنا  
کر آیا ہوں۔ مثلاً جب لفظ ”پچکدہ“ آیا اس کا کوئی اور مترادف، ایک دفعہ ایک  
ایسی خاص صفت کی علامت بن جاتا ہے، جو کسی مخصوص مرتبے میں  
پائی جاتی ہے، تو یہ فوراً تحلیل و ترکیب کو دونوں کا آلہ بھی بن جاتا ہے، تحلیل  
کا اس طرح سے کہ اس کی وجہ سے یہ خاص صفت، دیگر صفات سے، جو  
ہمارے تجربے میں اس کے ساتھ آتی ہیں، منتشر ہو جاتی ہے، اور ترکیب  
کا اس طرح کہ یہ دیگر اشیاء کی ایسی ہی صفات کا نقطہ اجتماع بن جاتا ہے۔  
ایک ملاحتی نام کے زیر اثر، مخصوص صفات کے لحاظ سے اشیاء



کی یہ جماعت بہرہ و احساسی تجربہ کے ابتدائی تھل و تعاقب میں ایک  
 مرتب کائنات کی کھوین کا پہلا درجہ ہے۔ دوسرا درجہ اس وقت آتا  
 ہے جب ان صفات کا اور اگلی شعوری کوشش کی غایت بن جاتا ہے،  
 اور جب انسان دنیا کے واقعات و حادثات کا تماشائی نہیں، بلکہ مشاہدہ  
 کرنے والا ہو جاتا ہے۔ ہم سب کے سب سال بھر فضا کی تغیرات کا تماشہ  
 دیکھتے رہتے ہیں، اور شاید ہم بعض خام اور تیار شدہ تعبیرات کو قبول بھی کر لیتے  
 ہیں۔ یا یہ تعبیرات ہمارے عقلی فہم و فراست کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ لیکن ہم اکثر وہ  
 بیشتر اسی تماشہ دیکھنے پر ہی قناعت کرتے ہیں۔ برخلاف اس کے ہم میں سے  
 چند مشاہدہ کرنے والے ہوتے ہیں۔ یہ بھی موسمی تغیرات پر نگاہ رکھتے ہیں،  
 لیکن اس غرض سے کہ ان کے باہمی تعلقات کا اور ایک کریمہ، اس طرح  
 علم جو حادثہ الجوی بنیاد پر مبنی ہے۔ جب انسان اس طرح مشاہدہ کرنے والا  
 بن جاتا ہے، تو وہ دنیا کا وسیع تصور قائم کرنے کی طرف پہلا قدم بڑھاتا ہے۔  
 پھر جب وہ مشاہدہ کے ساتھ اعتبار کو شامل کرتا ہے، تو ایسی تحلیل کو اور زیادہ  
 منطقی بناتا ہے، اور جو ترکیب کہ اس تحلیل پر موقوف ہے، اس کا دائرہ بھی  
 اور وسیع ہو جاتا ہے۔ پھر بعض تعلقات اس فہم کے ہوتے ہیں جو فوری اور فوری  
 ادراک کی دسترس سے باہر ہوتے ہیں۔ ان کو اخذ کرنے میں بہت اہم شکلوں  
 کے ذریعہ استحضار سے لٹی ہے۔ اس عمل میں ہم تمام تعلقات کو، یہی نوعیت  
 اور سمت کے ہوں، کمرئی مکانی اضافات کی صمدت میں ظاہر کرتے ہیں،  
 اور اس طرح ان کو فوری اور بلا واسطہ ادراک کی حدود کے اندر لے آتے  
 ہیں جس کی صلیق یا ملک کے نقشہ میں ہم اسی طرح سیکڑوں سیلوں کے مکانی اضافات  
 کو چھٹا کر کے بلا واسطہ ادراک کی دسترس میں لے آتے ہیں۔ بعینہ  
 یہی حال سیاروں کے نقشہ کا ہے۔ اس سے بھی ہم اجرام فلکی کی اضافی  
 جسامتوں اور ان کے اضافی فاصلوں کو جسمانی معلوم کر سکتے ہیں، حالانکہ

ان کی اصلی حالتیں، اور ان کے اصلی فاعل و مفعول کی حدود سے بھی باہر ہیں۔ اور طبیعت  
 اسی طریقہ سے نہایت نازک اور لطیف ارتعاشات و اثر کے اضافی حیلہ کو  
 ظاہر کر سکتا ہے۔ ہر وہ چیز جو عددی اضافات کی صورت میں بیان ہو سکتی ہے  
 قابل اور اک مکانی اضافات کی صورت میں بھی تحویل کی جا سکتی ہے، اور  
 اس طرح شکل استحضار کی مدد اور انحصار کے ذریعے سے ذہن میں داخل بھی ہو سکتی ہے۔  
 ہر شخص جانتا ہے، کہ قیمتوں کا آثار چٹاؤ، اموات کی کمی بیشی، جرائم کے اعداد  
 شمار، اور دیگر متعدد تغیرات اس صورت میں دکھائے جا سکتے ہیں جو خود میں  
 نے شعور کی سورج، یا اس کے منہ پر تمام بحث میں اسی طریقہ کو استعمال کیا ہے۔  
 اس قسم کا منہ شعور کے ان گنت اجزاء کی اضافی شدتوں کو آنکھ کے سامنے  
 پیش کر دیتا ہے۔ اس کتاب کی اور فکروں کی طرح یہ بھی ایک شکل ہے۔  
 اس کو ہم کسی منوال میں بھی تصویر یا شبیہ نہیں کہہ سکتے۔ شکل استحضار کے طریقہ کو  
 استعمال کرنے میں یہ خیال رکھنا لازمی ہے، کہ یہ محض شکل، یا علامتی، یا استحضاری  
 ہے۔ نسیات میں اس بات کا خیال رکھنا اور بھی ضروری ہے، کیونکہ جو یہاں  
 ہم ملیں اور مکانی تشبیہات سے شعور کے تغیرات کی توضیح کرتے ہیں، بن گئی  
 نوعیت نہ مکانی ہوتی ہے، یہ طبیعی۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ ملحق تعین و تاویل میں مندرجہ ذیل ہر مرتبہ اور  
 ہر زبان اعمال شامل ہوتے ہیں: - (۱) تحلیل و ترکیب کے مسلسل انتقال سے  
 استقرائی تقسیم۔ اور (۲) مزید اختیارات و مشادات سے اس تقسیم کی جانچ جو  
 علم اس طرح حاصل ہوتا ہے، وہ مختصر تعنیا کی صورت میں بیان کیا جاتا ہے،  
 اور شکل استحضار کی مدد سے وہ اور اک ملحق حدود کے اندر آ جاتا ہے، منطبق صوری  
 اس عمل میں بہت مدد نہیں کرتی۔ یہ تو گویا معشتہ بعد از جنگ ہے۔ نقاش و  
 صنایع کی طرح سائنس کے اسیر کا دارد مدار بھی زیادہ تر بصیرت کی اس جنگ  
 ہوتا ہے، جو شعور کے بھرپور مکمل اور شدید لمحہ میں پیدا ہوتی ہے۔ بہت  
 ممکن ہے، کہ وہ یہ نہ بتائے، کہ یہ کس طرح پیدا ہوتی ہے، لیکن وہ ان کو  
 منطبق صوری کی طرف بھی منسوب نہیں کر سکتا۔ لہذا ملحق طریق عمل سے علمی

بصیرت کے حصول کی توقع ہی بے کار ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ سائنس کا نامہر، نفاق اور مختصر ہو نے کے لحاظ سے، ایک مناع ہے۔ لہذا ہم اس کو بھی بینہ دہی مشورہ دے سکتے ہیں، جو ہم اور مباحثوں کو دیا کرتے ہیں، کہ :- اپنے آپ کو اپنے موضوع تحقیق و مباحثہ میں فنا کر دو، اور سہل سہلا کرو۔ اگر بصیرت کی چمک دکھائی دے، تو اس کو محفوظ کر لو، اور اس کے مطابق عمل کرو، اور یہ یاد رکھو، کہ صنعت کا کوئی نمونہ بغیر محنت کے تشفی بخش نہیں بنتا۔ اس کے بعد ہی طریقوں کے اصول و قوانین کا استعمال مفید و ضرور ہو گا۔ اور اگر یہ چمک دکھائی ہی نہ دے، تو اور انتظار کرو، اور اس عرصہ میں سائنس کی خدمت ایک مزدور بن کر کئے جاؤ۔

لیکن میں نے کہا ہے کہ میرا مقصد یہ نہیں، کہ میں ان تمام مباحث و مرال کی توضیح کر دوں، جن سے فطرت کی علمی تادیل و تعبیر حاصل ہوئی، یا ہو سکتی ہے، اس قسم کی کوشش ”مقدمہ نفیات متقابل“ میں بے عمل ہو گی۔ لیکن اگر اس تعبیر و تادیل کو وسیع معنوں میں لیا جائے، تو اس کا ایک پہلو ایسا ہے، جس کی طرف ہم کو توجہ کرنی ہی پڑی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ فطرت کی تعبیر و تادیل شعور (جیسا کہ یہ بعض حیوانات، دیگر اشخاص اور خود ہم میں ظاہر ہوتا ہے) کی تعبیر و تادیل کو شامل ہے۔ ہم اکثر دہن و مادہ، ذات و غیر ذات، موضوع و معروض کا ذکر کرتے ہیں۔ ان امتداد و تصورات میں کیا کیا تعلقات شامل ہیں؟ یہ تصورات کس طرح قائم ہوتے ہیں؟ کیا ارتقا کے خیال کا اطلاق دہن پر بھی ہوتا ہے؟ اگر ہوتا ہے، تو دہن کس چیز سے پیدا ہوا ہے؟ نفیات انسانی کا تسلیم تو ان تمام، یا ان میں بعض سوالات کو نہایت آسانی سے نظر انداز کر سکتا ہے۔ لیکن مقدمہ نفیات متقابلہ میں ہم کو ان پر بحث کرنی پڑتی ہے، خواہ اس بحث سے ہماری جہالت و لاعلمی ہی ثابت ہو۔

پہلے ہم موضوع و معروض کے تعلق کو لیتے ہیں۔ اس بحث کو شروع کرتے ہوئے ہم بہترین طریقہ یہ ہے، کہ ہم پہلے ارتقا پر بحیثیت احمای تجربہ کے مال کے بحث کریں۔ فرض کر لو کہ سچے کے ایک چمے کو بڑی

کا اتمام حاصل ہو رہا ہے۔ اس پلے کے لئے نہ کوئی موضوع چھٹکنی معروض ہے۔ اس کے لئے صرف ایک اتمام ہے، جو حقیقی اور واضح تجربہ کا ایک نکل ہے۔ لیکن ہم پلے کے اس اتمام کی توجیہ کرنا چاہتے ہیں، لہذا ہم اس کی تحلیل کرتے ہیں، اور یہ ہمارے نکر کے تصوری میدان میں دو مختلف حصوں میں تقسیم ہوتا ہے۔ ایک طرف تو معروضی ہڈی ہوتی ہے، اور دوسری طرف پلے کا موضوعی شعور۔ اب اس تحلیل کے مطابق ہم ”ہڈی“ کے اتمام کی دو طریقوں سے توجیہ کر سکتے ہیں۔ اول یہ کہ شعور میں ایک معروض (شے) ہے، اور دوم یہ کہ اس معروض کا شعور ہو رہا ہے۔ یہ ایک ہی تجربہ کو ظاہر کرنے کے دو مختلف طریقے ہیں۔ لیکن مقدمہ اگر اتمام کے معروضی پہلو پر زور دیتا ہے، اور موخر الذکر موضوعی یا شعوری پہلو پر۔

میرے سامنے بلور کا ایک حکمہ ارکھا ہوا ہے۔ جن الفاظ میں کہ میں اس واقعہ کو بیان کرتا ہوں، وہی اس بات پر دال ہیں، کہ اتمام معروض (بلور) اور موضوع (ایں میں) متقسم ہے۔ بلور کی طرف دیکھنے میں جو اتمام حاصل ہوتا ہے وہ بالکل حقیقی ہے۔ سبر و سٹ ہم کو اس سے بحث نہیں، کہ یہ اتمام اضافات کی معنی زمین کے سامنے ہے، اور اس طرح ایک درک یا تصور کے درجے کو پہنچ گیا ہے۔ اصلی اتمام، جو ان اضافات کی طرف اشارہ کرتا ہے، میرے شعور کے مرکز میں موجود ہے، لیکن بحیثیت اتمام کے یہ نہ معروضی ہے، نہ موضوعی۔ یہ دونوں ہے، اور کچھ بھی نہیں۔ دونوں تو اس لئے، کہ یہ وہ خام مواد ہے، جس میں تحلیل موضوع و معروض کو متفرع کرتی ہے، اور کچھ بھی نہیں، اس سبب سے کہ بحیثیت اتمام کے اس کی تحلیل نہیں ہوتی۔ اب فرض کرو، کہ ہم اپنے غور میں اس کی تحلیل کرتے ہیں، اور تجربہ کے عمل سے ایک طرف تو بلور بطور شعور کے معروض کے حاصل ہوتا ہے، اور دوسری طرف اس معروض کا موضوعی شعور یہ تو ظاہر ہے، کہ اس تحلیل کی بنا پر ہم یہ نہیں کہہ سکتے، کہ بلور بصورت معروض یا اس بلور کا موضوعی شعور قائم بالذات ہے۔ محاسی اتمام میں موضوع اور معروض کا بعینہ وہی حال ہے، جو ایک پھول میں رنگ و بو کا ہوتا ہے۔ یہ دونوں

تکسویں قابل تمیز تو ہیں، لیکن قصود حاصل میں قابل انفصال نہیں۔ ہم بالمشا  
طور پر سچول کے رنگ اور اس کی بویں تمیز کر لیتے ہیں، لیکن ہم یہ بھی جانتے  
ہیں، کہ تجربہ میں یہ دونوں لازم ملزوم ہیں۔ اسی طرح ارتسام کے موضوعی  
اور معروضی پہلو قابل تمیز تو ہیں، لیکن ارتسام میں یہ غیر منفک ہیں۔

اب ہم ارتسام سے ادراک کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ فرض کرو، کہ اس  
اچھی دودھ اتوں کی مشابہت کا ادراک کرتا ہوں۔ اس واقعہ کو ہم دو طریقوں میں سے  
کئی طریق سے بیان کر سکتے ہیں۔ اول شعور کے مرکز میں ایک اضافہ ہے، اور دوم۔  
اس اضافہ کا مجھے شعور ہو رہا ہے۔ ارتسام کی طرح ادراک کو بھی ہم دو متباہن حصوں  
میں تقسیم کر لیتے ہیں۔ اول اضافہ، بحیثیت معروض کے موضوعی ادراک میں امتیاز کرتے  
ہیں۔ بعینہ یہی حال تصور کا ہے۔ میں گولائی کا تصور قائم کرتا ہوں۔ اس کو بھی میں  
دو طریقوں سے بیان کر سکتا ہوں۔ اول شعور کے مرکز میں ایک تصور ہے، یا  
دوم یہ کہ تصور کا مجھے شعور ہو رہا ہے۔ ارتسام اور ادراک کی طرح اس کو بھی ہم  
دو حصوں میں تقسیم کر لیتے ہیں، لیکن یہاں بھی ہم تحلیل میں، اور تجرید کی مدد سے  
تصور کے دو پہلوؤں میں تمیز کرتے ہیں، اور یہ دونوں پہلو تجربہ کے وقت  
نا قابل انفصال، اور ناقابل تقسیم ہوتے ہیں۔ اسی سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ تجربہ  
کی تمام وسعت، یعنی سب سے زیادہ ابتدائی اسامی تجرے سے لے کر تصوری فکر  
کے اعلیٰ ترین مدارج تک، میں موضوع و معروض ناقابل انفصال ہیں۔ کوئی موضوع  
بلا معروض نہیں ہو سکتا۔ اور نہ کوئی معروض بلا موضوع۔ ہم اپنے تجرے کے  
موضوعی اور معروضی پہلوؤں میں تمیز کر سکتے ہیں، لیکن ہمارے پاس کوئی بنا ان  
کو قابل تقسیم، یا لائق انفصال سمجھنے کی نہیں۔ لہذا ہم کو یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ موضوع  
ایک قائم بالذات چیز ہے، یا یہ کہ معروض ایک قائم بالذات عالم خارجی کا  
ایک حصہ ہے۔ جس میں موضوع داخل کیا جاسکتا ہے، اور ہمیں بھی داخل بھی  
کیا جاسکتا ہے، اور یہ کہ نفسیات کا کام یہ دکھانا ہے، کہ ان دونوں  
میں کس طرح تعلق پیدا کیا جاسکتا ہے۔ بجائے اس کے ہم کو یہ سمجھنا  
چاہئے، کہ موضوع اور معروض تجربے میں ناقابل انفصال طریقے سے متحد

یہی، اور یہ، کہ نفیات کا کام یہ دکھانا ہے، کہ یہ دورخی وحدت کس طرح پیدا ہوتی ہے۔

اب ہم ”شیخ“ (معروض) کے پریشان کن لفظ کے معنوں کی فہرست کو کل کر سکتے ہیں۔ ہم نے کل سے قبل کہیں اور ان معنوں کی ایک ناقص فہرست دی ہے۔ وہاں ہم نے اس کے مندرجہ ذیل معنوں کو معلوم کیا تھا:۔ (۱) احاسی تجربے کی شے۔ یہ ارتسام کا گویا معروضی پہلو ہے (۲) شے کی حیثیت درک کے، جب احاسی تجربے کی شے اضافات کے درجہ کی روشنی میں دیکھی جاتی ہے۔ (۳) شے کی ہمیشہ تصور جب ہم اضافات کی روشنی میں دیکھی جاتی ہے۔ ایک سانپ، مثلاً مور کے لئے احاسی تجربے کی شے ہے، ایک ماہر طبیعیات کے لئے یہ شے بصورت درک کے سونے، جو اس کا مقابلہ اور سانپوں سے کرتا ہے۔ ماہر حیاتیات کے لئے یہ شے بصورت تصور کے ہے، جو اس کو ایک خاص صنف حیوانات سمجھتا ہے، ان تمام معنوں میں احاسی تجربے کی شے، اعضا یا استحضار آشود میں بحیثیت مرکز کے موجود ہوتی ہے۔ یہ احاسی تجربے کی آنکھ کے لئے مرکزی ہوتی ہے۔ اس کا فرق باطل ذہنی ہوتا ہے، اور یہ فرق صرف حقیقی زمین کا ہوتا ہے۔ لیکن اب ہم کو اس نقطہ شے کو زیادہ وسیع الاطلاق بنانا پڑتا ہے۔ اور اس میں اب پیرکوشی شامل سمجھا پڑتا ہے، جو (۱) ادراک کی آنکھ کے لئے مرکزی ہے، مثلاً ایک مخصوص اضافات اور (۲) جو تصور کی آنکھ کے لئے مرکزی ہے، مثلاً ایک عام اضافات ان معنوں میں ایک مجرد اور کلی مثال، مثلاً ”فصلیت“، ”سرخ“، ”ادہ“، ”بھی“، ”شود“ کی شے (معروض) ہو سکتی ہے، لیکن یہ جس کا معروض (موس) نہیں، بلکہ فکر کا معروض (منکور) ہوتی ہے۔ اس طرح لفظ شے کے پانچ مختلف معنی بن جاتے ہیں:۔ (۱) احاسی تجربے کی شے (۲) شے کی ہمیشہ درک۔ (۳) شے کی ہمیشہ تصور۔ (۴) ادراک کا معروض، اور (۵) تصور کا معروض۔ ان سب میں یہ بات مشترک ہے، کہ یہ موضوع کی ضد ہیں، اور اس کا محمل

کرتے ہیں۔ یہ سب کچھ یعنی معروضات تصور، دو جماعتوں میں منقسم ہو جاتے ہیں۔ ایک جماعت کو تجربے کے موضوعی پہلو سے تعلق ہوتا ہے، اور دوسری کو معروضی پہلو سے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ موضوع اور معروض دونوں فکر کا معروض بن سکتے ہیں۔ لہذا ہم کو یہ بھی طرح معلوم کر لینا چاہیے کہ ایک معنی اس لفظ کو کن معنوں میں استعمال کر رہا ہے۔ اس کی غلط فہمی مغالطات کی کان ہے۔

معروضی سے اس کی مراد وہ چیز بھی ہو سکتی ہے جو موضوعی کی ضد ہے، مادہ و معنی کا تعلق کرتی ہے۔ یہ گویا وسیع معنی میں۔ یا اس کی مراد اس چیز سے بھی ہو سکتی ہے جس کو اعمای تجربے کی شے سے تعلق ہے۔ یہ اس کے محدود معنی میں۔ چنانچہ مادے اور توانائی کی صورت میں، کائنات کی توجیہ محدود معنوں میں معروضی توجیہ ہے، لیکن موضوع اور اس کے احوال شعور کسی طرح بھی محدود معنوں میں معروضی نہیں بن سکتے، اگرچہ وسیع معنوں میں یہ فکر کا معروض بن سکتے ہیں۔ اسی کی ایک اور مثال بلور کے ٹکڑے سے بھی دی جا سکتی ہے۔ ہوسکتا ہے کہ لہر نئی یا ماہر حیاتیات کے ہاتھ میں یہ بہت دور رس تصورات کا نقطہ آغاز بن جائے۔ ان کو ہم جدول کی صورت میں اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں۔

طبیعیات اس کو شعور کی شے کہتی ہے اور اس کو	نفیات اس کو شے کا شعور کہتی ہے اور
ان خارجی مظاہر کی صورت میں بیان کرتی	اس کو ان موضوعی مظاہر کی صورت میں بیان
ہے، یہی کو ہم مادہ توانائی وغیرہ کہتے ہیں۔	کرتی ہیں، یہی کو ہم اساتذہ وغیرہ کہتے ہیں۔

اب نہ صرف طبیعیات، بلکہ نفیات کے تصورات بھی فکر کے معروضات بن سکتے ہیں۔ یہ سب وسیع معنوں میں معروضی ہوتے ہیں۔ لیکن مندرجہ بالا جدول کا صریح طبیعی حصہ محدود معنوں میں معروضی ہے۔

اعمای تجربہ میں، بحیثیت اعمای تجربہ کے، نہ موضوع ہوتا ہے نہ معروض۔ اس میں صرف ایک ارتقام ہوتا ہے، جو جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، دونوں ہوتا ہے، اور کچھ بھی نہیں ہوتا۔ لیکن جب اعمای تجربے کی نظری توجیہ کی جاتی ہے، تو ارتقام و حصول میں منقسم ہو جاتا ہے، یعنی شعور کا معروض اور معروض کا شعور۔ میرا دعویٰ ہے کہ یہ اگرچہ قابل تمیز نہیں، لیکن قابل انفصال ہیں۔

یہاں کہا جاسکتا ہے کہ معروضی ہڈی کو موضوعی بنے سے علیحدہ کرنے سے زیادہ  
 آسان کام تو کوئی اور ہے ہی نہیں۔ یہ مجھے بھی قلیل ہے، لیکن قصہ یہ ہے کہ اس  
 صورت میں ارتسام ہی غائب ہو جاتا ہے۔ سیرادعویٰ صرف اس قدر ہے کہ ارتسام  
 کی تفکری توجہ میں موضوعی پہلو اور معروضی پہلو ناقابل انفصال ہیں۔ اب اگر ارتسام  
 ہی غائب ہو جاتا ہے، تو میں اپنا دعویٰ واپس لئے لیتا ہوں۔ جو کچھ میں دعویٰ  
 کرتا ہوں، وہ یہ ہے کہ اگر کتے کا پلا ہڈی کو دیکھتا ہے، یا اس کو یاد کرتا ہے۔ یعنی  
 یہ کہ اس کو اس کا ارتسام حاصل ہوتا ہے، یا اس کو اس کا خیال آتا ہے، تب اس  
 ارتسام یا خیال میں موضوعی پہلو معروضی پہلو سے قابل تمیز ہے، لیکن قابل انفصال  
 نہیں۔ اورد اگر کوئی کہے، کہ ہڈی کا وجود تو بحیثیت ہڈی ہی کے رہتا ہے، خواہ اس  
 کو دیکھنے والا کوئی ہو، یا نہ ہو، تو سیرا جواب یہ ہے کہ اس کا انکار تو میرے دھم گمان  
 میں بھی نہ تھا۔ لیکن بحیثیت ماہر نفسیات کے سیرا کام ارتسامات اور خیالات پر  
 بحث کرنا ہے، اور جب یہ کسی ارتسام کے معروضی پہلو پر شامل نہیں ہوتی، تو مجھے  
 اس سے کوئی سروکار نہیں رہتا۔ جب میں اس کو دیکھتا ہوں، تو یہ میرے ارتسام  
 کے معروضی پہلو کی حیثیت سے اتنی ہی حقیقی ہوتی ہے، جتنا کہ اس ارتسام کا موضوعی  
 پہلو۔ موضوعی اور معروضی دونوں پہلوؤں کی حقیقت باطل مساوی ہے۔ بحیثیت  
 ماہر نفسیات اگر مجھے اس ہڈی، یا اس دنیا، سے کوئی سروکار ہے، جس کا یہ ایک  
 نمونہ ہے، تو صرف اس لئے کہ یہ ارتسامات، یا خیالات، کا معروضی پہلو یا تعلق  
 کی مثال، یا تصویری مثال کا مرکز ہے۔ اس طرح یہ ماہر نفسیات کے لئے سر لاد  
 لموس معروضی اجارچی دنیا کا حصہ بن جاتی ہے، اور میں پھر کہتا ہوں کہ اس دنیا  
 کا ہر ذرہ اتنا ہی حقیقی ہے، جتنا کہ موضوعی دنیا، جس کا یہ نمونہ ہے۔ دنیا سے ہم کو  
 سروکار صرف اس لئے ہے، کہ یہ شعوری تجربہ میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی

ہے۔  
 بعض قارئین کو یہ تمام تقریریں متنب اور مل معلوم ہوئی ہوگی۔ لیکن اگر ہم اس  
 شکل ترین سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ محض احساسی فکر کے درجہ پر جسم کل  
 مدد تک، اور کن سہولتوں میں خود اپنے وجود، اور دیگر حیوانات کے قوت و احساس کا



شعور رکھتا ہے، تو میرے نزدیک یہ تمام تقریر بہت ضروری ہے۔ جن لوگوں نے اس مسئلہ پر بہت زیادہ غور نہیں کیا، وہ تو اس کو غیر اہم سمجھ کر نظر انداز کر جاتے ہیں یا اس کا یوں ہی سا جواب دے کر ٹال دیتے ہیں۔ ہم اس مسئلہ پر اوپر سے نیچے کی طرف غور کرینگے، یعنی خود اپنے شعور کے متعلق معلومات سے اس چیز کی طرف آئیے، جو ہم محض احساسی تجربہ کے شعور کے متعلق متنبہ کرتے ہیں۔ انسان اپنی ذات کا شعور رکھتا ہے۔ اس نے اپنا حیثیت موضوع کے ایک معین تصور قائم کر لیا ہے۔ وہ انفیو کو فسید انفیو کی ضد تصور کرتا ہے۔ اب یہ ذات جس کو وہ اس طرح تصور کرتا ہے، کیا ہے؟ اور وہ غیر ذات، جس کو وہ اسکی ضد قرار دیتا ہے، کیلئے اند کو وہ بالابیان نام کی روشنی میں ان سوالات کے جوابات مشکل نہیں۔ غرضات تو ایک عام تصور ہے اس چیز کا جو تفکر کے ذریعہ ہم نے احساسی تجربہ کے معروضی پہلو کے متعلق ہم پہنچائی۔ ذات عام تصور ہے اس چیز کا، جس کو ہم نے تفکر کی مدد سے اپنے تجربہ حقیقات کے موضوعی پہلو کے متعلق کہا کی ہے۔ ان تمام تجربات میں موضوعی اور معروضی پہلو اگرچہ ٹکریں ملجھ رہے ہوتے ہیں، لیکن حقیقی تجربہ میں غیر منفک ہیں۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ ذات اور غیر ذات عام تصورات ہیں جو تجربہ کے قابل تمیز، لیکن ناقابل انفصال پہلوؤں سے پیدا ہوتے ہیں۔

لیکن یہ بالکل ناممکن ہے کہ ہم غیر ذات پر تفکر کریں، اور اس بات کی طرف ہماری توجہ منقطع نہ ہو، کہ اس میں ارتکابات کے معروضی پہلو پر اصرار کے درمیان استعالات کے علاوہ کچھ اور بھی ہے۔ ہم یہ قیہ نکالنے پر مجبور نظر آتے ہیں، کہ استعالات ایک ایسی فعلیت کا نتیجہ ہوتے ہیں جو غیر ذات میں فی الاصل موجود ہوتی ہے۔ پھر اسی سے یہ لازمی نتیجہ بھی نکلتا ہے، کہ یہ فعلیت منتظم اور معین ہوتی ہے۔ اگر یہ فعلیت نہ ہوتی، تو استعالات ہی نہ ہوتے، اگر یہ فعلیت منتظم اور معین نہ ہوتی، تو سائنس اور دیگر علوم کا وجود نہ ہوتا۔ اسی طرح یہ بھی ناممکن ہے، کہ ذات پر فکر کریں، اور اس بات کی طرف توجہ نہ کریں، کہ یہاں احوال شعور کے نفس کے علاوہ کچھ اور بھی ہے۔ یہاں ایک فعلیت ہوتی ہے، جو انتخابی اور تریبی ہے، اور جو منتظم اور معین ہے۔

اب گویا ہم نفسیات کے دو مخالف مذاہب کے درمیان ہیں، ایک کا دعویٰ ہے، یا کم از کم مخالف مذاہب کے حامی کہتے ہیں، کہ اس کا دعویٰ ہے، کہ شعور محض ایک تماشا کی ہے جو محو حیرت ہو کر عضو یا قیادی قوتوں کا تماشا دکھاتا ہے، اور ان قوتوں کی روک تھام، یا ان کو متغیر کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ یہ وہی شعور محو و کار شین کا عقیدہ کہلاتا ہے۔ اس کے برخلاف اس کا مخالف مذاہب دعویٰ کرتا ہے، کہ فتنم، انتخابی اور ترکیبی فعلیت شعور کی امتیازی خصوصیت ہے۔ اس کے بغیر ذات، الحاحات کا بلے ربط و بے لگاؤ سلسلہ بن کر پاش پاش ہو جاتی ہے، کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی جو اس میں وحدت پیدا کرے، اور اس طرح اس کو ایک گل میں تبدیل کر دے۔ اس کے علاوہ اس مذاہب کا دعویٰ یہ بھی ہے، یا کم از کم مخالف مذاہب کے حامی کہتے ہیں، کہ ان کا دعویٰ یہ بھی ہے، کہ ذات کی اس فتنم فعلیت کے ساتھ متحدہ، اور اس کے مشابہ تمام کائنات وجود میں کوئی چیز نہیں۔ ان دونوں متخالف مذاہب پر بحث و تنقید اس رسالہ کے دائرے سے خارج ہے۔ میں نے ان کی طرف اشارہ صرف اس لئے کیا ہے، کہ میں اپنے عقیدے کی توضیح کر سکوں۔ میں اس خیال سے متفق ہوں، کہ شعور میں ایک فتنم اور متین فعلیت ہوتی ہے جس کی غیر موجودگی میں ذات ناقابل توجہ رہ جاتی ہے۔ پھر اچھے اس کا بھی اقرار ہے، کہ یہ فعلیت، حیثیت موضوعی جو نے کے معروضی فعلیت کے منظم سے تمیز کی جاسکتی ہے، میرا عقیدہ ہے، کہ شعور کی یہ انتخابی ترکیبی فعلیت بجائے اس کے، کہ تمام کائنات وجود کی ہر چیز سے مختلف ہو، اس انتخابی ترکیبی فعلیت کا موضوعی پہلو ہے، جو غیر ذات میں معروضی ہوتی ہے جیسا کہ میں نے اوپر کہیں کہا ہے، اگر ذات اور غیر ذات تجربہ کے قابل تمیز، لیکن ناقابل انفصال پہلوؤں کے عام تصورات ہیں، تو میں اس پر صرف یہ نتیجہ اضافہ کروں گا، کہ فعلیت جو متین انتخابی اور ترکیبی ہوتی ہے، اس عام تصور کا لازمی جزو ہے۔ اسی خلقی انتخابی اور ترکیبی فعلیت کے موضوعی پہلو پر ادا کا اصل معنوں میں اطلاق ہوتا ہے۔ اس سے طبعاً یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ جو لوگ شعور کی اس ترکیبی فعلیت کے منکر ہیں، یا اس کی طرف توجہ نہیں کرتے،

لے Will یہ تو سب کو ملے گا کہ شو منار نے اس کا اطلاق معروضی پہلو پر بھی کیا ہے۔ (مضمت)

وہ ارادہ کے بھی منکر ہیں، اور اس کی طرف بھی توجہ نہیں کرتے۔ یہ لوگ ان مظاہر کو  
احضارات، یا استحضارات، کے سلسل و تواتب میں تحویل کر دیتے ہیں۔ ظاہر ہے، کہ  
خود کارشیں میں ارادے کو دخل نہیں ہو سکتا۔ میں مانتا ہوں، کہ سیانی نفیات میں ادلہ  
نظر انداز کیا جاسکتا ہے، لیکن میں یہ مانتے کے لئے تیار نہیں، کہ اس کو کوئی بھی نفیات  
میں سے بھی خارج کیا جاسکتا ہے۔

ایک مثال سے میرے منہ یہ کی توضیح ہوگی۔ میٹکری کا ایک سر شدہ حمل تیار  
کر، اور اس میں ایک تانکا لٹکا کر اس کو پانی خشک کرنے کے لئے آگ پر رکھ دو۔ میٹکری  
قلم کی صورت میں تانگے کے گرد جمع ہو جائیگی، اور ہر ایک قلم کی ایک خاص شکل ہوگی، اور  
اس کا منہ منظم ہوگا۔ اگر اس قلم میں نفکری شعور ذات پیدا ہو جائے، تو یہ خود اپنے، یا  
اپنے ساتھی، کے مادی جسم کے لمبوں کسرات کی حرکات کو دیکھیکھا جو مجتمع ہو کر قلم کی  
صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ بعض بیان (تجربہ) کرنے کے لئے یہ تمام قصہ تقدیم و تاخیر کے  
سلسلہ میں اس طرح ظاہر کیا جاسکتا ہے:۔ ایک لمحہ میں کسرات کے اس اس میلان  
کے بعد دوسرے لمحہ میں ایسا ایسا میلان پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کے ”دھن“، یعنی  
کسراتی اضطرابات کے موضوعی پہلو کو تجربی صورت میں بیان کرنے کے لئے تقدیم و  
تاخیر کا پہلہ قلم کرنا کافی ہوگا، کہ عناصر شعور کے ایسے ایسے اجتماعات کے بعد اس میں  
طرح کی اجتماعات پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اگر اس سے دریافت کیا جائے، کہ یہ ظاہر ہمیشہ  
اسی طرح اور اسی سلسلہ میں کیوں پیدا ہوتے ہیں؟ تو اس کا جواب یا تو یہ ہو سکتا ہے،  
کہ مجھے خبر نہیں، یا پھر اپنی اس لاعلمی کے اعتراف سے ایک قدم اور آگے بڑھ کر  
یہ کہہ سکتا ہے، کہ تمام واقعات جو تجربی صورت میں بیان کئے جاتے ہیں، باطنی مثال  
کے بعد اس جائز نتیجہ کی طرف لے جاتے ہیں، کہ یہ ایک فعلیت کا نتیجہ ہے، جو تجربی  
ہے، احتمالی ہے، اور حتمی ہے۔ اب اگر یہ اس فعلیت کے موضوعی پہلو کے لئے لفظ  
ادلہ استعمال کرے، تو اس کو یہ ماننا پڑیگا، کہ ادلہ آزاد تھا، لیکن حاضر ان محضوں  
میں، کہ اس پر کوئی بیرونی دباؤ نہ تھا۔ اس علمی ساخت اور نوعیت کا طبعی نمونہ اس

آزادی کی تشبیلی مثال ہوگا۔ اور اگر ایک تنگ جگہ میں بہت سے قلم نہیں، اور اس طرح کوئی بھی اپنی مخصوص صورت نہ پائے، تو یہ بہرہ دہانی مثال ہوگی۔

انہی تشبیلی کے مطابق میں سمجھی اپنے جسمانی اور ذہنی نشوونما پر تفکر میں، دونوں میں ان منظم ہر کامل دیکھتا ہوں جو ایک عقلی اور اعلیٰ فعلیت کا نتیجہ ہیں۔ ایک طرف تو جسمانی منظم ہیں، اور دوسری طرف ذہنی، اور ان دونوں کے پس پشت، انتخابی اور ترکیبی فعلیت ہوتی ہے۔ فلسفہ کی زبان میں اس طرح کہا جائے گا کہ اسی کی وجہ سے فضول کا ہم جوہر نہ ہوتا ہے۔ اسی عقلی فعلیت کی وجہ سے میں میں ہوں، اور اسی کی وجہ سے غیر ذات سمجھاں تک کہ یہ میرے علم میں ہے، غیر ذات ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ ذات اور غیر ذات عام تصورات ہیں جو ہم تجربے کے قابل تمیز، لیکن ناقابل انفصال، پہلوؤں کے قائم کرتے ہیں۔ ہم تجربے، اور ان امتیازات سے طے نہیں کر سکتے، جو اس تجربے پر موقوف ہیں لیکن اگر ترکیبی فعلیت ذات کے جوہر کی صورت میں بھی نمایاں ہوتی ہے، اور ترکیبی غیر ذات کے ہونے کی صورت میں بھی، اور اگر غیر ذات کے اس حصے میں جس کو مدعا کہتے ہیں، طبیعی تغیرات نفسی واقعات کو مستلزم ہوتی ہیں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ جوہر اور عرض ذات، غیر ذات تحلیل میں کی قدر قابل تمیز کیوں نہ ہوں، بلحاظ ماہیت متحد ہوتے ہیں، اور تجربے کے سو فیصد اور عرضی دونوں پہلو ایک معین فعلیت کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو انتخابی اور ترکیبی ہے۔

اس طرح معلوم ہوتا ہے، کہ شعور ذات میں مندرجہ ذیل اجزاء شامل ہوتے ہیں۔  
(۱) موضوع کا بمقابلہ معروض تصور۔ (۲) تمام موضوعی تجربے کے تقویتیہ کا ایک عام تصور میں اجتماع۔ اور (۳) اس تقویتیہ کو ایک انتخابی اور ترکیبی فعلیت کی معین کارفرمائی کا مائل سمجھنا۔ شعور ذات کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ صورت ہے لیکن اس درجہ مناسبت صراحت تک ہم میں سے بہت کم پہنچتے ہیں۔ ہم میں سے اکثروں کے لئے ذات زندگی کے تجربے کا ناقص طور پر رمیز موضوع ہے، اور ہم میں سے اکثر یہ نہ بتا سکیں گے، کہ جسم ذات کا حصہ ہے، یا غیر ذات کا۔ مدرسہ کے بچے، یا دیہات کے کسان، کا تحلیل ذات بہت دھندلا ہوتا ہے۔ ان کے لئے جسم بالمشبہہ کا حصہ ہے۔ ہم میں سے جو لوگ کہ بہت خود کو گزرتے ہیں، ان کے لئے بھی بعض مواقع (جو اکثر بہت زیادہ تندرستی اصطلاحات کی حالت میں آتے ہیں) ایسے آتے ہیں، جن میں ذات کا تحلیل بالکل خواہیدہ رہتا ہے، مینس

کہنے اور سختی کہنے میں ذات مرکزی بننے کی طرف بالکل ہل نہیں ہوتی۔ ان مواقع پر ذات کا ہل ہلکا ہوتا ہے۔ لہذا اگرچہ میں اپنی ذات کا شعور رکھتا ہوں، تاہم یہ شعور سرورقت نہیں ہوتا۔ اور گمان یہ ہے، کہ جس وقت یہ شعور قلیل ترین ہوتا ہے، اس وقت میں اس حیوان کی حالت کے بہت قریب ہوتا ہوں، جو محض مادی تجربے کے درجہ پر ہے۔ لہذا ایسے مواقع پر تفکر میری ذہنی حالت کے شعلی کیا اطلاع دیتا ہے؟ اگرچہ میں ذات کے تصور کے ساتھ مصروف نہیں، تاہم میں ذی شعور ہوتا ہوں، بلکہ کہنا چاہئے، کہ میں اپنے قابل استدلال وجود سے سرور ہوتا ہوں، میری تمام قوتیں ذی شعور حیات کی سنسٹ ہوتی ہیں، اور میری موج شعور غیر معمولی طور پر گہرائی اور بھرپور ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ میں اپنی زندگی، یا اپنے شعور کو محسوس کرتا ہوں، یا ان کا مجھے وقوف ہوتا ہے، اور یہ احساس وقوف غیر معمولی طور پر واضح ہوتا ہے۔ لیکن یہ احساس ذیلی ہوتا ہے، نہ کہ مرکزی۔ جیسا کہ میں پہلے کہ آیا ہوں، اسی تجربے کی زندگی میں ان صفات کا احساس یا وقوف ہوتا ہے، جو اسی مددگیا تصور نہیں ہوئے۔ اسی طرح اب میں کہتا ہوں، کہ اسی تجربے کی زندگی میں اس ذات کا احساس وقوف ہوتا ہے، جس کو تفکر میں ابھی غیر ذات سے میسر نہیں کیا گیا۔ تجربہ وضع اور مسئلہ ہے۔ میرے نزدیک یہ حالت ایک ذی شعور حیوان کی ہوتی ہے، جس کو ابھی اپنی ذات کا شعور نہیں ہوا۔ سول کیا جاسکتا ہے، کہ شعور کے اس احساس میں اصل اور شعور بن کہاں سے آتا ہے؟ اس کا جواب میرے نزدیک غیر مشکوک ہے۔ تحت شعور کے ماحول کی بھرپوری، اور اس کا تسلسل وہ چیز ہے، جو تغیر ارتسامات کے تعاقب میں نسبتاً مستقل اور غیر تغیر رہتی ہے۔ میں کشتی کے کنارے پر کھڑا ہوں۔ تیز ہواں رہی ہے جس سے سمندر کے جھاک میرے منہ پر آکر پڑ رہے ہیں۔ پانی کشتی کے پاس سے مہائیں مہائیں گزر رہا ہے۔ میرے دانت اور مونٹ بند نہیں پیشانی پر مل رہے، بازوؤں، و وسط اور ٹانگوں کے تحفظات تینے ہوئے ہیں۔ یہ تمام حالات میرے ہر دم بدلنے والے بصری ارتسامات کی مستقل مصیبت ہیں۔ جب ہم یہ یاد کرتے ہیں، کہ ہمارے جسم کی نہ صرف بیرونی سطح، بلکہ اندرونی حصوں سے بھی ہزاروں احساسات کے راستے سے مدخل پر ہجانات کی بارش ہوتی ہے، تو

جن میں سے اکثر پریمات زیر شعوری ہوتے ہیں، لیکن جن میں سے اکثر سے شعوری میدان کا تحت شعوری حاشیہ بنتا ہے، پھر جب اس کے علاوہ ہم کو اس کا خیال آتا ہے، کہ پریمات کی یہ روک تدر مسلسل ہوتی ہے، تو ہم کو شعور کے محسوس تسلسل کے ختم مواد کی تلاش میں دقت نہیں ہوتی۔ لیکن اس مواد کے محسوس تسلسل اور اس کی محسوس فراوانی سے اسی تجربہ تک کا شعور نہیں بنتا۔ یہ شعور انسان کے اعلیٰ شعور ذات کی طرح انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہوتا ہے، اور یہی ترکیب اس مواد میں نظم و ترتیب پیدا کرتی ہے۔

مختصراً یہ ہے نوعیت اس حیوان کے سرور و توفیق وجود کی جو ابھی کافی ترقی یافتہ احساسی تجربے کے درجے پر ہے۔ اس کو اپنی ذات کا شعور نہ ہوتا ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اس قسم کا حیوان ابھی اس درجہ پر نہیں پہنچا، جہاں ادراک اور عقل و تصور ذہنی ترقی میں حصہ لیتے ہیں۔ اور جہاں ذات کی مثال نہیں وہاں اصلی معنوں میں شعور ذات بھی نہیں ہوتا۔ لیکن وہ ذہنی شعور ہوتا ہے، اور وہ بھی اپنے وجود کو پوری طرح محسوس کرتا ہے۔ تجربہ موضوع اور معروض میں صرف تفکر سے تقسیم ہوتا ہے۔ لہذا تفکر سے قبل ذات کی سمجھت موضوع کے منہر نہیں کی جاتی۔

لیکن اگر اس درجہ پر حیوان شعور کے ہر لمحہ میں اپنے وجود کو محسوس تو کرتا ہے، لیکن ذات کی سمجھت تجربہ کے موضوع کے متصور نہیں کر سکتا، تو یہ اور حیوان کا کچھ متعلق کیا رائے رکھتا ہے؟ فرض کرو، کہ کہنے کا ایک پلہ اس درجہ پر ہے۔ یہ ایک دوسرے پلے کے متعلق کیا خیال رکھتا ہے؟ اگر اس میں استدلال کی قابلیت ہوتی، ابوجو قابلیت پر بنائے دعویٰ اس میں نہیں ہوتی، تو وہ اس طرح فکر کر سکتا تھا، جب میں خوش ہوتا ہوں، تو میں اپنی ذمہ داریاں ہوں، سوئی اپنی ذمہ داریاں، لہذا وہ خوش ہے، اس طرح وہ سوئی کو لذی شعور یا لذی مس سمجھ سکتا تھا۔ لیکن اس میں یہ قابلیت نہیں ہوتی تو کیا وہ کسی طرح یہ معلوم نہیں، تو محسوس کر سکتا، کہ سوئی ذی مس ہے؟ میرے نزدیک ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ وہ ایسا کر سکتا ہے۔ فرض کرو، کہ درد کی حالت میں وہ ایک خاص انداز میں چیختا ہے۔

وہ اپنی دل چنج کو منتاس ہے، جو اس درد کے ساتھ متلازم ہو چکی ہے، جس کا وہ تجربہ کر رہا ہے۔ جب وہ اسی طرح کی چنج موتی کے منہ سے سنتا ہے، تو تلامذہ کی وجہ سے دروید آتا ہے۔ اس کی اپنی چنج تو ایک احضاری درو کی مقبی زمین کے مٹانے تھی، لیکن موتی کی چنج استحضاری درد کی مقبی زمین پیدا کر رہی ہے۔ روزمرہ زندگی کے متعدد تجربے اس قسم کے تلازمات قائم کرتے ہیں۔ لہذا جو ارتسامات کے موتیوں کے شعور میں پیدا کرتا ہے، وہ احساس و وقوف کے حاشیہ سے لھر جاتے ہیں۔ ہو سکتا ہے، کہ یہاں تاریں پکارا محسوس، لیکن احساس و وقوف کا یہ حاشیہ تو خالصتہ موضوعی ہوتا ہے۔ یہ گویا اس درد کا احسا ہے، جس کا بے خود تجربہ ہوا تھا۔ یہ موتی کے ساتھ بحیثیت احساسی تجربے کے معروض کے متعلق نہیں، لیکن یہ کہنے والوں نے اس بات کو بھلا دیا ہے، جس کو میں نے ارتسام کے متعلق ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ یعنی ارتسام بحیثیت ارتسام، مادہ تجربے میں معروض و موضوع میں تقسیم نہیں ہوتا۔ یہ ایک بلا واسطہ ادبے آلائش تجربہ کا ایک ٹکڑا ہے۔ اس مادہ اور بلا واسطہ تجربہ میں نہ چینیے ہوئے پنے، کا ارتسام احساس و وقوف کا ایک حاشیہ اپنے ساتھ رکھتا ہے۔

اس میں شبہ نہیں، کہ انسان کے لئے یہ بہت مشکل، یا شاید بالکل نامکن ہے، کہ اس عقلی حاشیہ کو بالکل محو کر دے، جو تفکر نے پیدا کیا ہے۔ لیکن اگر ہم تا بہ حلاکات اپنے آپ کو ان لمحوں میں معلوم کرنے کی کوشش کریں، جن میں احساسی تجربہ سب سے زیادہ توری اور بالراست ہوتا ہے، اور جن میں تفکر نے اس تجربہ کو سب سے کم تغیر کیا ہے، تو میرا خیال ہے، کہ ہم کو معلوم ہوگا، کہ غیر محفل ارتسام ہی اپنے ساتھ سرور یا سکون، احساس و وقوف کا حاشیہ رکھتا ہے۔ ہم ایک تھیسٹر میں بیٹھے ہوئے ہیں، پردہ اٹھتا ہے، تو چند نوخیز اور خوبصورت دیباچی لڑکیاں نظر آتی ہیں، یہ سین بہت سرت آفرین ہوتا ہے، لیکن اگ سرت کو نہ ہم ان لڑکیوں کے دکھائی دینے کی طرف منسوب کرتے ہیں، نہ اپنے ذاتی الغیو کی طرف۔ یہ کام تفکر کا ہے۔ ہمارا واقعہ سرت اس قدر چوتا ہے، کہ چند ذمی حیات ناپتی ہوئی لڑکیاں ایک خاص قسم کا ارتسام پیدا کر رہی ہیں، اسی ارتسام سرت سے بھر رہا ہے۔ میں

مسٹرک پر جاتے ہوئے ایک طرف کو مڑتا ہوں، تو کیا دیکھتا ہوں، کہ دو آدمی ایک بے ہوش شخص کو اٹھائے لئے جا رہے ہیں جو مونہ کے نیچے آنے کی وجہ سے زخموں سے چور ہے مجھے بخوبی یاد ہے، کہ اس شخص کو کبھی کراپک سنسنی سی پیدا ہوئی تھی۔ مجھے یقین ہے، کہ یہ سنسنی اس ارتسام کا نتیجہ تھی، اور کہ اس تجربے کے وقت یہ معروضہ موضوع میں تحلیل نہ ہوئی تھی۔ میرے نزدیک یہی طبعی تجربہ ہے ہر آس حیوان کا جو غور و فکر نہیں کرتا۔ یہاں میں یہ بھی کیوں نہ کہہ دوں، کہ یہی ابتداء بنیاد ہے ہمدردی کی۔

یہاں ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ حیات حیوانی میں تقلید کس درجہ اہم ہے، اور کتنے کتنے پلے پالی گئے ہیں، کس طرح ایک ہی حیوان کرتے ہیں۔ میرے مکتوب کے قریب ہی سوروں کا ایک گھر رہا کرتا تھا۔ میں کبھی تھپی اپنی ٹیل لے کر وہاں جاتا اور کسی سور کے کچے کوٹا نہ بناؤ۔ غلہ گھنے کے بعد ہی چنچ پکار سنائی دیتی اور بھنگہ ٹر بچ جاتی، جس میں تمام کا تمام گلہ شہرک ہوتا۔ ان میں سے ہر ایک بچہ خطرہ کو محسوس کرتا، اور اسی کے ساتھ اور بچوں کو بھاگتے ہوئے دیکھتا۔ لہذا (۱۱) سور کے اور بچوں کو بھاگتے ہوئے دیکھنے، اور (۲) خطرے کے احساس میں تلازم قائم ہو جاتا۔ اس طرح مشترک افعال میں شرکت سے احساس وقوف کے اشتراک کا علم پیدا ہوتا۔ جو جانوروں کے بنا کر شکار کے لئے جلتے ہیں، مثلاً بھیر پیٹے، ان میں احساس وقوف کا یہ اشتراک اسی نسبت سے قوی ہوتا ہے، اس کے ساتھ ہی ہم کو یہ بھی یاد رکھنا چاہئے، کہ حیوانات کے حواس میں بھی حیرت انگیز تیزی ہوتی ہے۔ کتا اپنے مالک کے چہرے اس کی آواز اور بشرے کے ہر تغیر کو نہایت غور سے دیکھتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک ارتسام کے ساتھ متعلقات ہوتے ہیں۔ یہی بنا ہے کتے کی حیرت انگیز ہمدردی کی۔ یہ تو ہم ان خود اپنے آپ میں معلوم کر سکتے ہیں، کہ ہمدردی بڑی حد تک خارجی علامات کے اندازہ کرنے پر متوقف ہوتی ہے۔ ہمدردی شخص دو جسم شخص کے ہر تغیر کو نگاہیں رکھتا ہے۔ اس کے مقابلے میں جس شخص میں ہمدردی کم ہو، وہاں اس کو ضرورت پڑتی ہے، کہ کوئی اور شخص اس سے آکر کہے کہ فلاں شخص مصیبت میں ہے۔ گیتے کی ہمدردی قابلیت اخذ کی تیزی اور اجتماعی مقدمات کا



نتیجہ ہوتی ہے۔ اس نے مالک کی ہر حرکت سے جو ارتسام پیدا ہوتا ہے، اس کے ساتھ احساسِ دو توف کا ایک ماحشہ ہوتا ہے، اور اس کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی کہ یہ احساسِ دو توف موضوع و معروض میں تقسیم ہو۔ اس سے انکار نہیں کر رہا کہ تہمتے میں یہ فکری تقسیم مستزاد ہو سکتی ہے۔ لیکن سیری گز ارٹیں یہ ہے کہ حیوانات میں سہرودی کی جوشہادیت ہم کو ملتی ہے، اس سے یہ لازمی نتیجہ نہیں نکلتا کہ ان میں تفکر اور تصویری فکر کی تابلیت بھی ہوتی ہے۔

---

# باب ہشتردہم

شعور کا ارتقا

اس وقت تک ہم نے شعور کے وجود کو فرض کیا ہے ہم نے یہی فرض کیا ہے کہ وہ موضوعی مظاہر موجود ہیں، جن کا ہم بحیثیت متکلمان نفعیات متقابلہ مطالعہ کرتے ہیں۔ گزشتہ تمام بحث اس افتراض پر مبنی ہے، کہ موضوعی مظاہر کی باطنی ان ہی معنوں میں طبعی تاویل و تعبیر ہو سکتی ہے، جن میں کہ معروضی مظاہر کی ہو سکتی ہے یعنی یہ کہ ان کو بھی نشوونما کا ارتقا کے عمل یا احوال کا نتیجہ ثابت کیا جاسکتا ہے۔ اس سوال پیدا ہوتا ہے، کہ اگر شعور موجود ہے، اور اگر شعور، جیسا کہ یہ ہمارے علم میں آتا ہے، ارتقا کے عمل سے گزرا ہے، تو اس ارتقا کا نقطہ آغاز کیا ہے جیسا کہ یہ آزاد اور کشادہ دلی سے اعتراف کر لینا چاہیے، کہ نفعیات متقابلہ کا ماہر جو جواب اس سوال کا دیگا وہ بالضرورت قیاسی ہو گا۔ لیکن ہم کو قیاسات و افتراضات سے خائف نہ ہونا چاہیے، یا دقتیکہ یہ رائیٹنگک طور پر ہوں، اور دقتیکہ ان کی بناء دیانت داری اور بے خوفی کے ساتھ بیان کر دی جائے، نہ یہ کہ ہم اصطلاحات کے استعمال سے اس کو ادا دستور لکھی کر دیا جائے۔ قیاس گو یا یہ نہیں ہے، جو ہمارے ہم کی حدود کے قریب قریب کا فرض ہوتا ہے، اور تحلیل بصیرت کی مال ہے۔

پہلے کہا جا چکا ہے، کہ نفسی مظاہر اور عضویاتی مظاہر کا لزوم نفسیات سے متعلق بنائے، اور علم کی اس شاخ کو ان شاخوں کے ساتھ متحد کرنے کے لئے ایک اہم قدم ہے جو ہمارے تجربے کے معروضی پہلو پر بحث کرتی ہیں۔ یہ دعویٰ کہ یہ لزوم ہمارے زمانہ میں بہت دور تک دکھایا جا چکا ہے، بالکل بھی ہے اور دیا کا نام بھی۔ یہ سلسلہ ہی کچھ ایسا ہے، کہ تحقیق کی مشکلات نے شمار ہیں۔ عضویاتی نفسیات کے تمام اعتدالات فی حد ذاتہ، تو بہت قیمتی ہیں، لیکن ان کو زیادہ تر عضویاتی مسائل سے تعلق ہے اور کثیر نفسیاتی مسائل سے۔ تاہم کچھ کام ہو چکا ہے اس سے اس فقرہ کی تائید ہوتی ہے اور تدریجاً کے علاوہ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ اس لزوم، اور اس کی مدد سے ہم وسیع تر لزوم کو تیار کر سکتے ہیں۔ یہ لزوم اس چیز، جس کو ہم خارجی حیثیت سے توانائی کہتے ہیں اور اس پر ہم کو ہم داخلی یا موضوعی حیثیت سے شعور کہتے ہیں، میں ہوتا ہے۔ لیکن اس سلسلہ کو زیادہ معنی صورت میں بیان کر دینا چاہئے میں بیٹھا ہو لکھ رہا ہوں۔ میرا کتا میری طرف دیکھ رہا ہے۔ اس کی آنکھوں سے محبت اور محفل ہو رہا ہے۔ یہ کتا ایک دو گانہ سلسلہ پیدا کرتا ہے۔ اول یہ کہ یہ جسمانی ڈھانچہ میں میں کچھ اریٹھلی آنکھیں، اور گرم براؤں غلیظت و داغ ہے جس طرح اور کس چیز سے ترقی پذیر ہوا؟ دوم یہ، کہ یہ تیز محفل اور شعور جو اس سے پر تول ہوتا ہے، اس طرح اور کس چیز سے ترقی پذیر ہوا؟ پہلے ہم ایک فرد کی ترقی آنکھوں کے نقطہ نظر سے اس سلسلہ پر غور کرتے ہیں۔

سب جانتے ہیں، کہ کتا ایک بہت چھوٹے سے مریض غلیظ سے ترقی پاتا ہے جس کا قطر پہلے یا اس سے بھی کم ہوتا ہے، اور جس کے ساتھ اس سے سبھی چھوٹا نطفہ بار آمد اتحاد پیدا کرتا ہے۔ اماں کا ایثار ان کی حفاظت کرتا ہے، ان کو حور ات پنہا کرتا ہے، اور ان کی خوراک جیسا کرتا ہے، کہ حامدار مادے کا یہ ذرہ بے متعارف ایک مسلسل عمل سے پورا کتا بن جاتا ہے، جو محفل کا مثیلہ اور

محبت کی کان ہوتا ہے۔ اب بار آور مضیہ کو ذی شعور کہنا تو یقیناً مبالغہ ہے لیکن سوال یہ ہے کہ ترقی کے اس سلسلہ میں شعور تک کس طرح اور کہاں سے پیدا ہوتا ہے؟ اس وقت ہماری تفسی اس جواب سے نہیں ہو سکتی، کہ شعور اور عقل اس جبرِ قیوم میں بالقوہ موجود ہوتے ہیں۔ ہمارا سوال تو یہ ہے کہ اس بالقوہ وجود کی سناکی حیثیت سے کوئی چیز بالفعل موجود ہوتی ہے؟ اب اگر ہم سے کہا جائے کہ شعور پیدا اس کے وقت اس کی شعوری دیر بعد پیدا ہوتا ہے، تو پھر ہم سوال کرتے ہیں کہ یہ کہاں سے آتا ہے؟ اور وہ کونسا ذریعہ ہے جس سے یہ اس کتے کے دماغ کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے۔

یہ تمام سوالات لحاظ مفہوم ایک ہی ہیں۔ اب ہم ان کے وہ جوابات پیش کرنے کی کوشش کریں گے جو سائنٹیفک تہذیلات کے مطابق ہیں۔ اسی جواب تک پہنچنے کے لئے ہم ایک جائزہ لے کر غور کریں گے۔ اس کے بدن میں نبض حیات برابر مل رہی ہے، اور یہ ایک بے قرار فعلیت کا گویا مجموعہ ہے۔ پھر اس کے دماغ میں توانائی کا جو استحصال ہو رہا ہے، اس کے ساتھ ساتھ احوال شعور کسی طرح متعلق ہیں۔ اگر اس کی کھال اور اس کی کھوپری کی ہڈی شیشے کی طرح شفاف ہوتی، اگر اس کے دماغ کے کسراتی ارتعاشات ہماری سمس نگاہ کے سامنے آسکتے، اگر ہم توانائی کے ان تمام منوع اور باقاعدہ استحالات جات کا پتہ لگا لیتے، جو اس کے دماغ میں واقع ہوتے ہیں، تب بھی اس کا شعور ہماری دسترس سے باہر ہی رہتا۔ ہم توانائی کے تمام تغیرات کو معلوم کرتے، لیکن احوال شعور کا احساس صرف اسی کو ہوتا۔ اب فرض کرو، کہ وہ کتاب لکھ گیا، اھ میرے سامنے اکڑا پڑا ہے۔ اگر ہم نے موت سے قبل اس کا وزن معلوم کر لیا ہے، اور اگر اب موت کے بعد اس کا وزن کرتے ہیں، تو ہماری ترازو کی مادی چیز کی کمی کا پتہ نہیں دیتی۔ لیکن شعور کی تمام علامات کا خاتمہ ہو گیا ہے، اگر ہم اب اس کی جلد اور کھوپری میں سے اس کے دماغ کو دیکھ سکتے، جو اس کی زندگی میں

توانائی کے اس قدر پیچیدہ اور باقاعدہ استعمال بات کامل تھا، تو ہم کو معلوم ہوتا کہ اب وہ ساکن ہے، لہذا ہم یہ کہنے کے مجاز ہیں کہ جنرل اور فرمی باتوں سے قطع نظر کوئی جائے، تو دماغ میں توانائی کے باقاعدہ استعمال بات اور شعور جو اس کو مستلزم ہے، موت کے وقت ایک ساتھ ختم ہو جاتے ہیں۔ اب اگر زندگی میں یہ دھن بہت گہرے تعلقات رکھتے تھے، صحت اور مرض میں ایک ساتھ تغیر مورتے تھے، اور موت کے وقت ایک ساتھ ختم ہو جاتے ہیں، تو ان کے باہمی ربط کی نوعیت کیا ہوگی؟

ہم اس سلسلہ پر پہلے خارجی نقطہ نظر سے بحث کرینگے۔ بالفاظ دیگر پہلے ہم اس پہلو کو دیکھیں، جس میں یہ واقعات توانائی کے استعمال بات کی صورت میں ہونے ہیں۔ احوال تھوڑے بنائے دعویٰ دماغ، یا اس کے کسی حصہ کے مخصوص کمرے کی ارتعاشات کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اس وقت ہم کو یہ دیکھنا ہے، کہ طبعی نقطہ نظر سے یہ کمراتی ارتعاشات توانائی کی بہت زیادہ پیچیدہ اور باقاعدہ صورت ہیں۔ ہم کو یہاں اسی توانائی پر توجہ کرنا چاہئے۔ دماغ کی مادی ساخت کو تو اس کے ظہور کا آلہ کہا جاسکتا ہے۔ ہم ساخت کو باصوم وہ ضروری عنصر سمجھنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، جو قابل توجہ ہے۔ اس کی وجہ یہ تو یہ ہے، کہ خدوین کی بدولت ہم اس ساخت سے بہت زیادہ واقفیت رکھتے ہیں، اور جاری یہ واقفیت نہایت مسبق ہے، لیکن نظر غائر سے ہم کو دکھائی دے جاتا ہے، کہ ساخت فی الواقع ایک اہم چیز کی لازمی بنا ہے، اور یہ اہم چیز توانائی کا ظہور ہے۔ ریل کے انجن کی مادی ساخت یقیناً بہت اہم ہے، لیکن کیوں؟ محض اس سبب سے، کہ یہ اس کے مخصوص کام کا آلہ ہے، اور یہ ہی کام وہ اصلی چیز ہے، جس کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں۔ بعینہ اسی طرح بعضی ساخت بہت اہم ہے، لیکن کیوں؟ محض اس وجہ سے کہ یہ توانائی کے پیچیدہ اور باقاعدہ ظہور کا آلہ ہے۔ اس تمام بیان سے ایک سوال پیش کو کام کرتے ہوئے دیکھئے، اور تم کو یاد سے توانائی نہ کہ اس کی ساخت پر توجہ کرنے کی اہمیت ذہن نشین ہوگئی ہوگی۔ اب ہم یہ تحقیق کرنے کے لئے آگے بڑھتے ہیں، کہ کتنے کے دماغ کے پیچیدہ اور باقاعدہ ارتعاشات

کس چیز سے ترقی پذیر ہوئے، ہم نے پہلے کہا ہے، کہ کتنا بار آدرسیفہ سے بنتا ہے، اوداں میں کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی، جو کمرائی ارتعاشات کی باقاعدہ پیچیدگی کے قریب اور مشابہ ہو۔ لیکن حرکت کی سادہ آلی صورتیں ہوتی ہیں، جن سے یہ پیچیدہ کمرائی ارتعاشات، ترقی کے ایک مسلسل عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ بیضہ کے سادہ عضوی مادے میں توانائی کی ان سادہ تر صورتوں ہی سے توانائی کی وہ پیچیدہ تر صورتیں پیدا ہوتی ہیں، جو کتے کے دماغ کی فعلیت کے ساتھ مخصوص ہیں۔ بیضہ کے جنین، جنم کے پہلے کے کتے بننے میں ہم ان مادی ساختوں کے ارتقا کے تمام مدارج کا کھوج لگا سکتے ہیں، جو آلی توانائی کے ان مخصوص منظم ہر کے آلات ہیں۔ اسی میں عصبی بافتوں کے تدریجی تفرقات، اور دماغ اور اس کے حصوں کی تشکیل کو دیکھ سکتے ہیں۔ یہ صحیح ہے، مگر ہم وہ وقت صحت کے ساتھ نہیں بتلا سکتے، جب بافتوں کی روز افزوں پیچیدگی میں آلی توانائی کی سادہ تر صورتیں دماغی توانائی کی اس اعلیٰ صورت میں بدل جاتی ہیں، جس کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ لیکن یہ وقت صرف اسی وجہ سے پیش آتی ہے، کہ یہ ایک مسلسل نشوونما یا ارتقا ہے۔ اب یہ کہ ایک صورت دوسری میں بدلتی ہے، تمام منطقی قوانین استدلال کی وجہ سے ماننا ہی پڑتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی ظاہر ہے، کہ دماغی فعلیت صرف زندگی میں ہوتی اور ہو سکتی ہے۔ ایک ذی حیات کیمے کی تمام ذی حیات بافتوں میں آلی توانائی کی بہت سی صورتیں ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ ہوتی ہیں۔ ان کے باقاعدہ اور منظم مسلسل و بقا کو ہم حیات کہتے ہیں، اور اسی مسلسل و بقا سے باتوں کی ساخت کی بقا ممکن ہوتی ہے۔ ہمارا جسم ایک لٹو ہے، جب تک کہ یہ لٹو گھومتا رہتا ہے، اور اپنی مخصوص توانائی کا ذخیرہ کو تار ہوتا ہے، اس وقت اس کی استواری باقی رہتی ہے۔ اس کے ارد گرد دو قوتیں ہوتی ہیں، جو اس کی استواری کو زائل کر کے اس کو گرانے کی کوشش کرتی ہیں۔ لیکن جب تک کہ یہ آزادی کے ساتھ گھومتا رہتا ہے، اس وقت تک یہ ان قوتوں کا مقابلہ کرتا ہے۔ پھر جب کتنا جاتا ہے، تو گھما ہوتا ہے، دماغ کے مخصوص کمرائی ارتعاشات، اور ان کے ساتھ آلی توانائی کی تمام اور صورتیں

ختم ہو جاتی ہیں۔ اس لٹو کا گھومنا بند ہو جاتا ہے، اور یہ ساخت کڑپڑتی ہے، فساد شروع ہوتا ہے، منظم جہانی تغیرات، جو زندگی کی خصوصیات ہیں ان تغیری تغیرات کے لئے جگہ خالی کرتے ہیں، جو انحلال کے ساتھ مختص ہیں۔ لیکن قانون بقا توانائی کا دعویٰ ہے، کہ اگرچہ ان بانٹوں میں انحلال ہو رہا ہے جس سے یہ ہم بناتھا، تاہم توانائی ضائع نہیں ہوتی۔ توانائی کی صرف وہ صورتیں مٹ جاتی ہیں جن کی وجہ سے جسم ذی حیات تھا، لیکن یہ مٹ گراہی مقدار کی اور صورتیں پیدا کرتی ہیں جس طرح ایک حوض کا پانی سوکھتا ہے، لیکن اس سے اسی مقدار میں پانی کے سببارات پیدا ہوتے ہیں، اور جس طرح شمع پگھلتی ہے، لیکن اس سے اسی مقدار میں احتراق کے آلات حاصل ہوتے ہیں، اسی طرح حیات و ممات میں بانٹوں کی توانائی ظاہر، باغائب، ہوتی ہے، لیکن اس طرح کہ توانائی کی اور صورتیں ختم یا پیدا ہوتی ہیں۔ زندگی ایک تیز روندی میں گویا ایک گرداب ہے۔ اس کی مسلسل ہستی اس توانائی پر موقوف ہے، جو اس کے ارد گرد ہے، اور اسی توانائی میں اس کا خاتمہ بھی ہوتا ہے۔ یہ بیان صرف حیات انفرادی پر ہی قابل اطلاق نہیں۔ مجموعی زندگی کا بھی یہی حال ہے۔

اب ہم خارجی (معرفی) پہلو سے داخلی (موضوعی) پہلو کی طرف توجہ منتقل کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ہم محسوس اعمال سے احوال شعور کی طرف آتے ہیں۔ کتے کے ذہن کے احوال شعور موضوعی پہلو ہیں، اس معرفتی پہلو کے جس کو ہم نے اس کی داخلی بانٹوں کے کسراتی ارتعاشات کہا ہے۔ یہ یاد ہو گا، کہ ہم نے اس سلسلہ کے معرفتی پہلو پر بحث کرتے ہوئے سوال کیا تھا، کہ آخر اس کتے کا جگمگ کس چیز سے ترقی پاتا ہے، بعینہ ہی سوال ہم اب بھی کر سکتے ہیں، کہ کتے کے ذہن کے پیچیدہ اور منظم احوال شعور کس چیز سے ترقی پاتے ہیں؟ بار آور بیضہ (جس سے کتا بنتا ہے) میں کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی، جسے حالت شعور کہا جاسکے۔ تو پھر یہ احوال شعور کس چیز سے ترقی پاتے ہیں؟ کیا یہاں ہم جی جواب دینے پر مجبور نہیں، کہ یہ احوال شعور کسی ایسی چیز کی ترقی یافتہ صورتیں ہیں، جو شعور سے زیادہ سادہ ہے، لیکن جو شعور کی ہم جنس ہے، اور جو بار آور بیضہ کی سادہ تر آلی توانائی کا موضوعی پہلو ہے؟ میرے

نزدیک ہی قیاس منطقی حیثیت سے مناسب ترین ہے۔ لیکن جو ابتدائی احوال کہ شعور کی بنائیں، ان کو متعہ و در کرنے کے لئے بہت زیادہ فکری کوشش کی ضرورت ہے۔ میرزا خیال ہے کہ ہم دماغی توانائی اور احوال شعور کے گہرے تلازم پر توجہ جمائیں، اور ان کو قابل تھنر سمجھیں، نہ کہ کلاسیک انفصال، تو ہم کو ان کا تصور قائم کرنے میں بہت مدد ملے گی۔ اب ہم کو معلوم ہے، کہ دماغ کی محض توانائی غیر معمولی طور پر پیچیدہ ہے۔ لیکن باوجود اس کے ہمارا عقیدہ ہے، کہ یہ بار آور بیضہ کی بہت کم پیچیدہ توانائی سے ترقی کے ایک مسلسل عمل کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ بیضہ میں دماغی توانائی نہیں ہوتی وہاں تو صرف وہ بہت زیادہ سادہ جراثیمی توانائی ہوتی ہے، جو ترقی پا کر دماغی توانائی بن جاتی ہے۔ بعینہ اسی طرح کتے کے شعور کی صورت انگریز سمجھتی ہوتی ہے لیکن اگر یہ ترقی کے عمل کا نتیجہ ہے، تو ضروری ہے، کہ یہ کسی ایسی چیز کی ترقی یافتہ صورت ہو، جو اس کے ساتھ متعہ الاماہیت تو ہو لیکن بہت ہی زیادہ سادہ ہو۔ لہذا کیا ہم یہ فرض کرنے کے مجاز نہیں، کہ اگرچہ بار آور بیضہ میں شعور کا وجود نہیں ہوتا، تاہم اس میں ایسے جراثیمی احوال ہوتے ہیں، جو ترقی پا کر شعور بن سکتے ہیں، یا ایسی کچھ زیادہ واضح صورت میں اس طرح پیش کیا جاسکتا ہے، کہ جو نسبت دماغ کے پیچیدہ کمزوری ارتعاشات کو بیضہ کے سادہ ارتعاشات سے ہے، وہی نسبت پیچیدہ احوال شعور جو متعہ الذکر کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں (کو زیر شعور) (اگر یہ اصطلاح صحیح ہے) کے سادہ تر احوال (جو مونیر الذکر کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں) سے ہے۔ توانائی شعور اور زیر شعور کا خارجی منظر ہے، اور شعور و زیر شعور کا توانائی کے ساتھ تلازم و اختلاط ہی اس عقیدہ کی خصوصیت امتیازی ہے، جس کو میں پیش کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔ آئی توانائی کی ادنی صورتیں تو صرف بیضہ یا ایلیا میں پائی جاتی ہیں۔ ان کے اعلیٰ صورتوں میں ترقی پانے کے ساتھ ہی ساتھ زیر شعور کی ادنی صورتیں تعدی پا کر شعور کی صورت اختیار کرتی جاتی ہیں۔

اب ہم ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہیں، اور یہ قدم ایسا ہے جس کے



ساتھ ہر قابل ارتقا متفق نہ ہوگا۔ جن لوگوں کا عقیدہ ہے کہ اس زمین پر غرضی ایشیا  
 بلقی ترقی کی مدد سے غرضی ایشیا سے پیدا ہوئی ہیں، ان کے لئے تو یہ قیاس  
 بلحاظ دائرہ عمل و اثر قیاساً بہت عام ہوگا۔ ہم کو کہنا پڑتا ہے، کہ توانائی کی تمام صورتیں  
 یہ عصبی ہوں یا غیر عصبی، شعوری یا زیر شعوری، پیلو پستی ہیں یہ دعویٰ بالضرورت  
 عجیب و غریب معلوم ہوگا، لیکن میرا عقیدہ ہے، کہ قابل ارتقا کے لئے اس کے  
 علاوہ کوئی اور منطقی نتیجہ ممکن ہی نہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ آخر ہم ان دونوں کے  
 درمیان مدافعتی کہاں قائم کرینگے؟ اعلیٰ حیوانات کے احوال شعور ایما ہے،  
 یا غریب کے اس سے بھی زیادہ سادہ جراثیم کے زیر شعوری ادنیٰ صورتوں کی ترقی  
 یافتہ صورتیں ہیں۔ لیکن اگر یہ ادنیٰ صورتیں خود کسی اور چیز کی ترقی یافتہ صورتیں  
 ہیں تو یہ چیز سوائے زیر شعور کی ان اور زیادہ ادنیٰ صورتوں کے اور کیا ہو سکتی ہے  
 جو توانائی کی غیر اعلیٰ صورتوں کے ساتھ متعلق ہوتی ہیں؟ بہر کیف یہاں یہ کہا جاتا  
 ہے، کہ یہ عقیدہ ہے، کہ زیر شعور توانائی کی تمام صورتوں کے ساتھ متعلق ہے، ہر  
 اس شخص کے لئے جو قابل ارتقا ہے، اور جس نے شعور اور توانائی کے فرق کو اچھی  
 طرح معلوم کر لیا ہے، ذہنی ترقی کی اصطلاح ہی سے مدہول ہوتا ہے۔ اور اگر یہ تسلیم  
 کر لیا جائے، کہ تو سب اس کے عام جواب کی تہ میں، اور اس کے بار اور ایک اور  
 جواب کے ساتھ مل کر متکلف ہوتا ہے، جو اکثر پوچھا جاتا ہے۔ وہ سوال یہ ہے :-  
 کیا بقائے توانائی کی طرح بقائے شعور بھی کوئی چیز ہے؟ اس کا جواب بالعموم  
 نفی میں دیا جاتا ہے، اور یہی منفی جواب نتیجہ ہوتا ہے اس بات کا کہ یہ سوال ہمیشہ  
 ایسی صورت میں پیش کیا جاتا ہے، جس کا کوئی تشفی بخش حل نہیں ہو سکتا، بقائے  
 شعور اتنا ہی نمل ہے، جتنا کہ بقائے عصبی توانائی، یا بقائے برقی توانائی، بقائے  
 عصبی توانائی، تو اس لئے مصی ہے، کہ یہ توانائی کی ایک خاص صورت ہے،  
 جو اور صورتوں میں تبدیل ہو سکتی ہے۔ توانائی کے متعلق بقا کا فتویٰ ہم صرف  
 اس وقت دے سکتے ہیں جب ہم عام توانائی کا ذکر کرتے ہیں، میں توانائی کی  
 قلم صورتیں شامل ہیں۔ اسی طرح جب تک کہ ہم اس عملی وجود کی معیم نہیں کرتے  
 جس کی اعلیٰ ترین، اور سب سے زیادہ ترقی یافتہ صورت شعور ہے، اور ہم اس میں

وجود کی تمام صورتوں کو شامل نہیں سمجھتے، اس وقت تک ہم اس سے متعلق کسی بقا کا فتویٰ نہیں دے سکتے۔ میں تسلیم کرتا ہوں، کہ اس طرح تعمیم کر لینے کے بعد وجود کی اس صورت کی بقا ہوتی ہے، جو شعور اور زیر شعور کو شامل ہے، اور یہ بقا توانائی کی بقا ہے۔ کہے بھر تہ اور ہم وسعت ہے۔ جس طرح کتے کے داغ کے غاماں اور غالب محسوس تغیرات دنیا کی توانائی کے آگے بڑھنے والی رویں گرداب کے مشابہ ہیں، اسی طرح اس کے احوال شعور اس صورت وجود کی آگے بڑھنے والی رویں مخصوص گرداب ہیں، جو خواہ شعوری سطح تک ترقی کریں یا نہ کریں، بہر حال شعوری اہمیت ہوتی ہے۔ یہ مائنٹیننگ وحدت پر ایمان رکھنے والے کے لئے گرداب صرف ایک ہے۔ یہی خارجی طور پر بصورت توانائی عیاں ہوتا ہے، اور یہی داخلی طور پر شعور میں محسوس ہوتا ہے۔ نہایت سیکے لئے گرداب دو ہیں۔ خارجی (معرفی) گرداب اور (۲) داخلی (معمولی) گرداب۔ یہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ متعلقہ ہوتے ہیں۔ بہر صورت یہ گرداب اپنے مسلسل وجود کے لئے اس چیز کے ذخیرہ کا محتاج ہے، جس سے یہ پیدا ہوا ہے، اور یہ ذخیرہ اس کے ارد گرد ہوتا ہے۔ دونوں صورتوں میں مائنٹیننگ فکر کے مجموعہ سیلان بقا کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اور یہ بقا کو یا از سر نو بنیوں کی ضد ہے۔

خاتمہ پر ہم اس مسئلہ کو ذرا مختلف نقطہ نظر سے پیش کرتے ہیں۔ اس میں تو کسی کو شبہ نہ ہوگا، کہ شعور کا وجود ہے۔ لیکن سوال یہ ہے، کہ یہ کس طرح وجود میں آیا؟ اس سوال کے تین امکانی جوابات ہو سکتے ہیں: (۱) یہ انسان یا کسی ایسے ادنیٰ جسم میں خاص طور پر پیدا کیا گیا، جس سے انسان بنا ہے۔ (۲) یہ براہ راست توانائی سے ترقی پذیر ہوا۔ (۳) یہ جیسا کہ میں نے دکھانے کی کوشش کی ہے، زیر شعور سے ترقی پذیر ہوا۔

اب پہلا جواب کہ یہ خاص طور پر پیدا کیا گیا ہے، بہرہ رائے میں منطقی نقطہ نظر سے ممکن اثبات ہے، اور اس کے ساتھ میں یہ علوم دل متفق ہوں۔ اگر میں اس کا قائل نہیں ہوں، تو اس کی وجہ صرف یہ ہے، کہ یہ اس مسئلہ کا اعلیٰ ترین اور محض ترین مل جہیں۔ لیکن اگر اردو لوگ اس کو اس ہی بنا پر تسلیم کرتے ہیں، تو کرنے دو۔ دوسرے جواب کا میں مخالف ہوں، یہ میرا خیال ہے۔ کہ صحیح مشاہدہ کا کوئی دائرہ یا کوئی منطقی

ہندوؤں کے متعلق، ایسا نہیں ہے جو اس کی تائید میں ہو۔ اس کے حامیوں کو اپنا دعویٰ اپنے آپ ثابت کرنا پڑے گا۔ تیسرا جواب دہی ہے، جس کو میں نے یہاں پیش کر لے کی کوشش کی ہے۔ اب اگر ان تین جوابات پر اس مسئلہ کے اسکا فی حل کی تہمت ختم ہو جاتی ہے، اور دوسرا جواب تائیدی واقعات کے نہ ہونے کی وجہ سے ناقابل قبول ہے، تو صرف پہلا اور تیسرا جواب رہ جاتے ہیں۔ یعنی یہ کہ شعوبہ انوکھا طور پر پیدا کیا گیا ہے، یا یہ زیر شعور کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ اس کے علاوہ کوئی اور تیسری صورت ممکن نہیں۔

میں بار بار کہ چکا ہوں کہیں ارتقاء کا قائل ہوں، لیکن اس ارتقاء میں انتخابی ترکیب کا مسلسل اظہار دیکھتا ہوں۔ یہ انتخابی ترکیب فطرت، اور ذہن کے ابتدائی قوانین، کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس پر مزید بحث اگلے باب میں ہوگی۔ یہی تمام عمل کا پتھر ہے۔ اسی کی وجہ سے یہ قائل فہم اور معقول بنتے ہیں۔ میں انسان کو جسمانی اور ذہنی دونوں حیثیتوں سے ارتقاء کا آخری مال سمجھتا ہوں، لیکن باوجود اس کے یہ میرے نزدیک ایک فعلیت کا نتیجہ ہے، جو انتخابی ہے، اور ترکیبی ہے، اور جو نہ توانائی ہے نہ شعور، جس نے خود کسی اور چیز سے ترقی نہیں پائی، لیکن جس کی وجہ سے ارتقاء ممکن ہوتا ہے۔ یہ نہ موضوع ہے، نہ معروض، بلکہ ان دونوں کی تہ میں پائی جاتی ہے، اور ان دونوں میں مشترک ہے۔

## باب نوزدہم

### ارتقا میں انتخابی ترکیب

گزشتہ باب کے آخر میں نے کہا ہے، کہ ارتقا میں انتخابی ترکیب کا مسلسل اظہار دیکھا جاسکتا ہے، اور یہ، کہ یہ انتخابی ترکیب فطرت و دہن کے اولیٰ قوانین کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ فطرت کے اس ترتیبی میلان کی طرف گزشتہ اوراق میں بار بار اشارہ ہو چکا ہے۔ ترکیب دلدزدہ کے باب کے خاتمہ پر میں نے کہا تھا، کہ شعور بالضرورت ایک ترکیبی وحدت ہے، اور یہ کہ اس میں ہم اس انتخابی ترکیب کا موضوعی پہلو دیکھ سکتے ہیں، جس کو ہم فطرت کے تمام عالم خارجی میں مختلف صورتوں میں سمیٹ کر سکتے ہیں۔ یہاں میں اسی انتخابی ترکیب پر بحث کرنے کا قصد رکھتا ہوں، جہاں تک کہ یہ بحث معقول حدود کے اندر رہ کر ممکن ہے۔ میں ان احساسی خصائص کو دوبارہ بیان کرنے کی کوشش کر دینگا، جو ارتقا کے ساتھ مخصوص ہیں، اور اس چیز کی طرف اشارہ کر دینگا جو میرے نزدیک فطرت کی ضروری وحدت ہے، یہ فطرت غیر عضوی صورت میں ہو، یا عضوی صورت میں، یا ذی شعور صورت میں۔ یہ بلاشبہ درست ہے، کہ غیر عضوی نشوونما کے قوانین وہ تہیں جو عضوی نشوونما کے ہیں۔ یہ بھی سچ ہے، کہ ذہن کے مطالعہ میں نشوونما کے عمل کا ایک نیا پہلو متعارف ہوتا ہے۔ ان تمام بدیہی فروق کے باوجود

ارتقا جو تمام فطرت میں جاری و جاری ہے، میرے نزدیک واحد و مسلسل ہے۔ یہاں محکوم زیادہ تر فنی ارتقا سے تعلق ہے، اور اسی کی خاطر میں آئندہ تمام بحث کرونگا۔ لیکن زیادہ جگہ ارتقا کے ان اصول پر غور کرنے میں صرف کرونگا، امن کی مثال (۱) غیر فحوی فطرت کے سادہ تر اور تحت گیر حالات میں ملتی ہے، اور پھر (۲) عضوی نشود نما کے پیچیدہ اور شکل پذیر حالات میں۔

اگر ہم گرم پانی میں محکوم راہیل آف لیڈ کا تقریباً سیر شدہ محلول تیار کریں اور اس محلول کو ٹھنڈا آمونیاک کے لئے رکھ دیں تو تھوڑی ہی دیر کے بعد اس کے ہزاروں نازک خاردار قلم نمودار ہو جائیں گے، اور تھوڑی سی جگہ پر یہ ارتقا یا نشود نما کی ایک سادہ مثال ہے۔ اب ہم کو ان خصائص کو معلوم کر لینا چاہئے، جو اس سے متعلق ہوتے ہیں۔ اول ان قلموں میں سے ہر ایک کی ایک بہترین مندی شکل ہے، حرارت کے زیر اثر اس میں مخصوص پھیلاؤ ہوتا ہے اور ان کے مخصوص بصری، اور برقی خواص ہیں۔ مختصر یہ کہ یہ قلم ایک ایسی انتہائی ترکیب کا نتیجہ ہیں، جو بلحاظ نوعیت خاص اور بلحاظ نتائج متعین ہے۔ دوم۔ اس انتہائی ترکیب کا ظہور گرد و پیش کے مناسب حالات میں ہوتا ہے۔ اگر پانی گرم ہو تو یہ قلم بنتے ہی نہیں، اور اگر بننے کے بعد ان کو گرم کیا جائے تو یہ غائب ہو جاتے ہیں۔ سوم۔ اگر ان قلموں میں سے کسی ایک کے ارتقا کے پچھلے مدارج پر نگاہ کی جائے، تو ایک مقام ایسا نظر آتا ہے جہاں یہ بننے شروع ہوئے ہیں، اور یہاں مسلسل میں ظاہری انقطاع ہے۔ اس انقطاع سے میرا مطلب یہ نہیں، کہ ترقی کے صعودی خط میں کوئی خلیج، یا شکاف ہے، بلکہ مراد صرف یہ ہے، کہ یہاں سے ایک نئے عمل کا آغاز ہوتا ہے۔ نشود نما میں اس قسم کے نئے عمل کے آغاز شکل (۲۱) میں دکھائے گئے ہیں۔ یہ شکل حرارت کے یکساں

اودسل اثر سے پانی کے حجم کے تغیرات کو ظاہر کرتی ہے۔ شکل پر غور کرنے سے واضح ہوگا، کہ جو خط ان تغیرات کو ظاہر کرتا ہے، اس میں بہت سے مقامات نئے عمل کے آغاز کے ہیں۔ پانی میں کلورائیڈ آف لیڈ کی صحیح حالت کے متعلق آراء بہت مختلف ہیں۔ لیکن یہ حالت کیسی بھی ہو، اس میں تو شبہ نہیں، کہ ایک وقت ایسا آتا ہے، جب یہ حل شدہ کلورائیڈ آف لیڈ ٹھوس تلموں کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ جسارم یہ کہنے کی تو ضرورت نہیں، کہ جن مادوں سے یہ قلم بنتے ہیں، ان کا وجود لازمی ہے۔

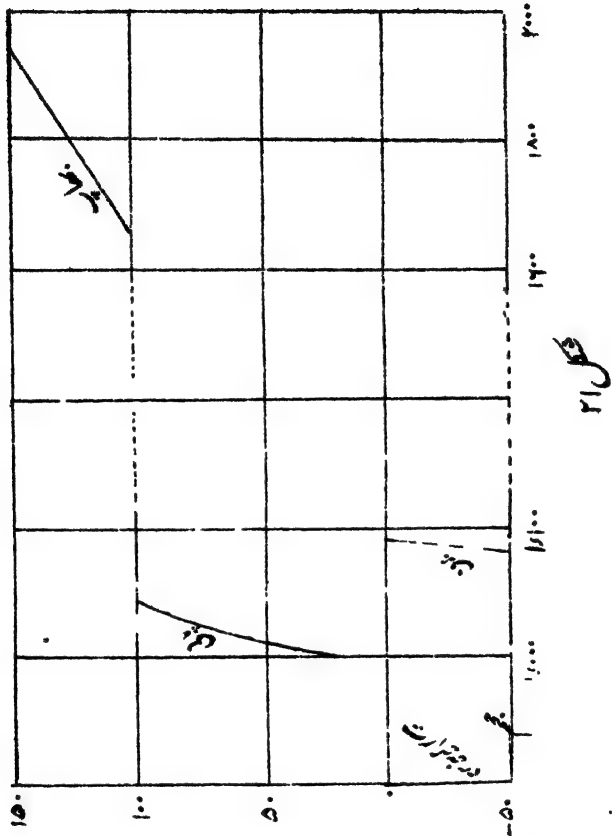
قلمی ترکیب کے قوانین ایک مدناک محقق ہو چکے ہیں، اور یہ دیکھا گیا ہے، کہ تمام قلمی صورتیں طبعاً متین جماعتوں میں منقسم ہو جاتی ہیں۔ قلمی صورتوں کی تحدید میں حیرت انگیز تعین، اور کہنا چاہئے، کہ ٹکڑی پانی جاتی ہے جتنا سو کو ادنیٰ کے قلم میں بیشک پہل شور ہو جاتے ہیں، جن کے اوپر سدس الاصلاح غرور طے ہوتے ہیں، اور ان کے درمیان زیادہ کا درجہ متقل ہوتا ہے۔ اگر یہ ہو سکتا ہے، کہ یہ اساسی صورت دیگر کمتر سطحات کے ترقی پانے سے بدل جائے، تاہم اس تبدیلی کی وسعت بہت محدود ہوتی ہے۔ کیمکسٹک کے قلم کی بہت سی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، لیکن اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ ان میں سے ہر ایک ماحول کے موجودہ حالات کے زیر اثر قلمی ترکیب کا متین نتیجہ ہوتی ہے۔ لہذا ہم کو قلمی صورتوں کے تنوعات میں سے ہر ایک کو قلمی اور ذاتی ترکیب، اور ماحول کے اثر کا مجموعی حاصل سمجھنا چاہئے۔ اگر ان تلموں میں شور ہوتا، تو ہم بخوبی فرض کر سکتے تھے، کہ یہ سب اپنی قلمی فطرت کے مطابق عمل کرنے میں آزادی کا دعویٰ کرتے، سوائے

Quartz لے

Prism لے

Calcite لے

اس کے کہ ماحول کے ناگزیر حالات اس عمل میں رکاوٹیں پیدا کریں۔



[یہ شکل نشوونما کے تسلسل میں انقطعات کو ظاہر کرتی ہے۔ اس میں ایک ایسے مادے پر حرارت کے یکساں اثر کا نتیجہ دکھایا گیا ہے جو برف، پانی اور بھاپ کی صورت اختیار کرتا ہے۔ عمودی خط درجہ حرارت (دستی گریڈ) کو ظاہر کرتا ہے، اور افقی خط حجم کو لیکن شکل کے دائیں حصے میں حجم کی سیکیل بائیں طرف کی سیکیل سے مختلف ہے۔ پانی کے بھاپ بننے میں جو بہت بھیناؤ ہوتا ہے، اس کو نقطہ دار خط سے ظاہر کیا گیا ہے۔]

ان ہی عام اصول کی مثال ہم کو اس انتخابی ترکیب میں ملتی ہے، جو کیمیاوی مرکبات کے بننے میں ظاہر ہوتی ہے۔ اگر ہائیڈروجن کی فضا میں کاربن کے ڈنڈوں کے سروں کے درمیان برقی شرار سے گزارے جائیں تو ایک گیس ایسی نکلیں پیدا ہوتی ہے، جس میں دو ذرے کاربن کے ہوتے ہیں اور ہائیڈروجن کے  $(C_2H_2)$  اگر گیس کے ساتھ ہائیڈروجن ملا دی جائے، اور اس کو سفنجی کلائیٹم کے اوپر سے گزارا جائے تو ای شہین بن پیدا ہوتی ہے، جس میں دو ذرہ کاربن کے ہوتے ہیں، اور چھ ہائیڈروجن کے  $(C_2H_6)$ ۔ اگر ایسی نکلیں کو گرم نالی پر سے گزارا جائے، تو بنزین  $(C_6H_6)$  پیدا ہوتی ہے جس کے ساتھ تھوڑی سی مقدار سی این  $(C_8H_8)$  نفٹیلین  $(C_{10}H_8)$  اور دی لین  $(C_{10}H_{16})$  کی ہوتی ہے۔ پھر اگر برقی شرارے ایسی نکلیں اور نائٹروجن کے مجموعہ میں سے گزارے جائیں، تو ہائیڈروسی اینک تو فٹہ  $(HCN)$  پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح بے شمار نالیں دی جاسکتی ہیں۔ کاربن مون آکسائیڈ اور

---

Acetylene	۱
Platinum	۲
Ethene	۳
Benzene	۴
Styrene	۵
Naphthalene	۶
Ketene	۷
Nitrogen	۸
Hydrocyanic acid	۹
Carbon Monoxide	۱۰



اور ہائیڈروجن کے مجموعہ کو اگر سنبی پیلے پتلیا امر کے اوپر سے گزرا رہا جائے تو  
 نائٹل فوسفے ہائڈ (CH<sub>3</sub>O) پیدا ہوتا ہے۔ اس کے کچھ بات کیسی امر ہائیڈرو  
 کی موجودگی میں نہیں ہو کر اس شکل ایک کسر و پتلیا ہے جس کو فارموس (C<sub>2</sub>H<sub>11</sub>O)  
 کہتے ہیں۔ پھر ایسی ہی پتلیا (C<sub>3</sub>H<sub>4</sub>) پروٹین کے ساتھ مل کر ایک چیز پیدا کرتا  
 ہے جس کو ایسی ہی پتلیا پروٹین کہتے ہیں۔ یہ پروٹین امر سائی انائل کے  
 ساتھ مل کر ایسی ہی پتلیا پروٹین کہتے ہیں۔ اس میں اگر پانی شامل  
 کر دیا جائے تو پتلیا ایک ترشلا (C<sub>4</sub>H<sub>10</sub>O) پیدا ہوتا ہے۔

ایک ان مشاہد میں سے ہر ایک اور ایسی طرح کی اور ہزاروں مشاہد  
 ہیں جو دیکھتے ہیں کہ نام مرکب ذرات کی انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہوتا ہے اور  
 ایک ہل کی مقرر اور مین ترکیب ہوتی ہے۔ کاربن اور ہائیڈروجن کے ذرات  
 لگا کر ہر اجتماع ترکیبی کمرات نہیں بناتا۔ ترکیب کے معلومہ تو ازمین کے مطابق صرف  
 (C<sub>2</sub>H<sub>2</sub>, C<sub>2</sub>H<sub>4</sub>, C<sub>2</sub>H<sub>6</sub>, CH<sub>2</sub>, CH<sub>3</sub>, CH<sub>3</sub>, CH<sub>3</sub>, CH<sub>3</sub>) ممکن ہیں۔  
 وغیرہ ہمارے موجودہ علم کے مطابق نامکمل مرکبات ہیں۔ دوم۔ یہ انتخابی ترکیب  
 صرف گروپیشن کے مناسب حالات میں ممکن ہوتی ہے۔ اعتبار کا کلام ان حالات

Palladium ۱۰

Formaldehyde ۱۱

Calcium Hydrate ۱۲

Formose ۱۳

Ethylene ۱۴

Bromine ۱۵

Ethylene Dibromide ۱۶

Potassium Cyanide ۱۷

Ethylene Dicyanide ۱۸

Succinic acid ۱۹

کو معلوم کرنا ہے، جن میں یہ ترکیب واقع ہو سکتی ہے۔ مرکب کمسرات کو ان عناصر کے بالواسطہ ملانے سے پیدا کرنا ناممکن ہے، جن سے وہ مرکب ہیں۔ یہ مرکبات متعاقب مدارج ایک سلسلے کے بعد پیدا ہوتے ہیں، اور ان مدارج میں سے ہر ایک کے درجہ کے مناسب حالات و شرائط کو اعتبار سے معلوم کرنا پڑتا ہے۔ اس طرح اکثر وہ مادے بنائے گئے ہیں، جن کو حیوانات عضوی حالات میں پیدا کرتے ہیں، لیکن ابھی اکثر مادے ایسے بھی ہیں، جن کو اس طرح نہیں بنایا جاسکتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہم کو مطلوبہ مراحل و مدارج کا علم نہیں، یا پھر یہ کہ ہم نے ان شرائط کو معلوم نہیں کیا ہے، لیکن کے تحت یہ متعاقب ترکیب واقع ہو سکتی ہیں۔ یہاں ہر مرحلہ ہم پر وہی بات بیان کر سکتے ہیں، جو ہم نے قلمبندی نشود نما کے مستحق بیان کی تھی، کہ اگر ہم کسی کیمیادی مرکب کے نشود نما کے ارتقا کے گزشتہ مدارج کا تجزیہ لگائیں، تو ہم ایک ایسے مقام پر پہنچتے ہیں، جہاں تسلسل میں ظاہری انقطاع ہوتا ہے، لیکن یہ یاد رہے، کہ انقطاع کے لفظ کو یہاں بھی ہم ان ہی مفہوم میں استعمال کر رہے ہیں، جن میں، کہ ہم نے وہاں کیا تھا۔ اگر گندک کے بخارات و سکتے ہوئے کوئلوں پر سے گزارے جائیں، تو ایک آڑ جانے والا مرکب پیدا ہوتا ہے، جس کو کادین ذرائع مسلفائڈ کہتے ہیں۔ اسے ایک وزنی بے رنگ مائع کی صورت میں منجمد کیا جاسکتا ہے۔ اس مائع کے خواص گندک اور کادین کے خواص سے مختلف ہوتے ہیں۔ یہ انتخابی ترکیب کا مفروضہ حاصل ہے۔ ترکیب سے قبل سفردات کی طبعی حالت، اور ترکیب کے بعد مرکب کی طبعی حالت، کے تسلسل میں نمایاں انقطاع ہے۔ یہاں سفردات کے طبعی خواص میں تبدیلی اور غیر محسوس طور پر مرکب کے خواص میں تبدیل نہیں ہوتے بلکہ جس وقت مرکب کی ترکیب ہوتی ہے، اس وقت ایک نئی صورت کا افروز ہوتا ہے۔ معین نوعیت کی انتخابی ترکیب، ماحول کے روک تھام کرنے والے حالات، نشود نما کے معنی میں ظاہری انقطاعات، یہ وہ باتیں ہیں، جو ہم غیر عضوی

فطرت سے سیکھتے ہیں۔

لیکن بہت ممکن ہے کہ اب تک قارئین یہ سوچ رہے ہوں کہ اس تمام تقریر کو نفسیات متقابلہ سے کیا تعلق ہے لیکن ان کو ذرا صبر کرنا یا سمجھنے اس سوال کا جواب دینے سے قبل میں اس باب کی مرکزی غرض و غایت کی توضیح کر دینگا۔

نفسیات میں دو مخالف مذاہب ہیں۔ ایک طرف تجربیت ہے۔ یہ مذہب بیانی نفسیات پر پوری طرح قائل ہے۔ واقعات تلازم برزور دے کر یہ نفسی احوال کی عیسائی و جویں کو شراط تلازم کے تحت اجتماع کا مسلسل عمل کہتا ہے۔ یہ اس عمل کی تہ میں کسی قانون ترکیب کو تسلیم نہیں کرتا، یا کہ اگر کم اس قانون پر بہت زور نہیں دیتا۔ ایک طرف تو یہ اپنی نفسیات کو حیاتیاتی تحقیق کے نتائج پر مبنی کرنے کا خواہشمند ہے، اور دوسری طرف ارتقاءیت سے ماحول کا لفظ سیکھ لیتا ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہے کہ یہ نفسیاتی تخلیق و تحقیق کو ماحول کے اثرات کا حاصل اور ذہن کو عوارض حالات کے ہاتھ میں کٹ پٹی سمجھتا ہے۔ عضویات کے ساتھ متعلق ہو کر یہ شعور کو عصبی بانٹوں کے عضویاتی تغیرات کے مسلسل کا تماشائی کہتا ہے۔ اس کے مقابلے میں وہ مذہب ہے جس کو اذراکیت کہہ سکتے ہیں۔ اس کے نزدیک انتخابی ترکیب ذہنی نشوونما کی لازمی اور مرکزی خصوصیت ہے، اور ماحولی عوارض حالات کا درجہ ماتمی ہے لیکن اس کا دعویٰ ہے کہ یہ انتخابی ترکیب (جس کو یہ اذراک کہتا ہے) ذہن کے لئے مخصوص ہے۔ فطرت میں کہیں اور اس کا وجود نہیں۔ جب و فلیسوف مادک بالڈون کا قول ہے کہ ”محال طبعی میں ہم کوئی ایسی ربط پیدا کرنے والی قوت نہیں پاتے جیسی کہ

Apperceptionism

۱۔ میں یہاں اس اصطلاح کے معنی، یا معنوں پر بحث نہیں کر سکتا۔ صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ بعض اوقات تو یہ اس ترکیب میلان کو عادی ہوتی ہے جو تمام نفسی اعمال میں پایا جاتا ہے، اور بعض اوقات اس کو ترکیب کی ان اسطح اور حصوں تک محدود کر دیا جاتا ہے، جو مثلاً قوت ”یاد“ کی تحقیق اور توجہ کی فطرت میں نمایاں ہوتی ہے۔ (مستطیع)

Mark Baldwin

وہ جس کو نفیات میں فعلیت ادراک کتے ہیں۔ اب جس عقیدہ کو ہم نے اس سوال میں اختیار کیا ہے، اس کے مطابق تجربیت میں صحت صرف اس قدر ہے کہ نفیات کے مطالعہ کو ہوتا بہ حد امکان، دیگر مادی علوم کے مطالعہ کے ہم پلہ کیا جائے، اور عام حیاتیات کے نتائج سے پورا پورا استفادہ کیا جائے۔ اس کی غلطی یہ ہے کہ یہ بار بار زور ماحول پر دیتا ہے، اور داخلی انتخابی ترکیب کے قانون انکسار یا تقریباً بالکل نظر انداز کر دیتا ہے۔ اس کے برخلاف مذہب اور اکیثت نفیات میں انتخابی ترکیب کی مرکزی اہمیت پر اصرار کرنے، اور ایک ذمی شعور ذات کی فعلیت پر زور دینے میں بالکل حق بجانب ہے، لیکن اس کی غلطی یہ ہے کہ یہ انتخابی ترکیب کو ذہن کی فعلیت نے لئے مخصوص فرض کرتا ہے۔ لہذا میرا فرض یہ ہے کہ اسکا فی وضاحت کے ساتھ میں اس انتخابی فعلیت کے حقیقی وجود کو نہ صرف بصورت ایک پر اسرار ”اصول“ بلکہ کثیمت مشاہدہ کئے ہوئے واقعات سے جائز امتیاز کے منکشف کر دوں۔ اسی کے ساتھ مجھے یہ بھی دکھانا ہے کہ یہ ترکیبی فعلیت عالم گیر ہے، یا یوں کہو، کہ فطرت کے تمام معلومہ پہلوؤں میں مشترک ہے، اور عالم ذہن کے ساتھ مخصوص نہیں۔ میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ میں غیر نازی کاؤنات، حیاتیات اور نفیات میں ارتقائی فتودنما کے مظاہر پر غور کئے بغیر اس تمام باتوں کو کس طرح واضح کر سکتا ہوں۔

مزید برآں میں ادلی یا اصلی تو این فطرت میں فرق بیان کرنے کا بھی خواہشمند ہوں۔ یہ فرق عام طور پر نظر انداز کر دیا جاتا ہے، لیکن یہ نفیات اور علوم کی دیگر شاخوں کے لئے بہت اہم ہے۔ یہ ہمیشہ کے لئے یاد رکھنا چاہئے کہ قانون سے میری مراد کسی مشاہدہ کئے ہوئے واقعہ یا اس سے جائز امتیاز کا ایک عام بیان ہے۔ کاربن کے گندہک کے ساتھ ملنے کا میلان، ادلی یا اصلی قانون کا نتیجہ ہے، اور جب یہ ملے ہیں، تو گویا یہ ملنے کے لئے آمراہ ہیں۔ ہر وہ صورت جہاں طبیعی غشی میلان کی بغیر کسی رکاوٹ و مزاحمت کے نشئی ہوتی ہے، آمراہی کی مثال ہے۔ بلکہ گہنا چائے کے ہی اصلی جوہر ہے

سہارے خلیل آزادی کا۔ یعنی یہ کہ درجہ سیم، یا نظام جس کو ہم آزاد کہتے ہیں جس  
 انہی معنوں میں آزاد ہے، کہ وہ اپنی خلقی فطرت کے میلان کی بنا پر ٹوک  
 خلقی کر سکتا ہے۔ بدستی سے غلط، اور اکثر دھندلے اور غیر واضح، مفہیم  
 اس حقیقت کو نہ صرف چھپا دیتے ہیں، بلکہ اس سے انکار کا باعث بھی ہوئے  
 ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اگر ہم اولیٰ قوانین فطرت کو مطلقاً سب سے باہر کوئی  
 قوت متصور کریں جو ان میں ربط ضبط پیدا کرانی ہے، تو کاہن اور گندھک  
 اس میں ملنے کے لئے آزاد نہیں، بلکہ ان کا یہ طاب ایک خارجی قانون کے  
 دباؤ سے ہوتا ہے۔ میں اولیٰ قوانین فطرت کو اصلی اور خلقی سمجھتا ہوں، نہ  
 خارجی اور مجبور کن اس کے ساتھ ہی ہر اس نظام کو آزاد کہتا ہوں، جو اپنی ذاتی  
 فعلیت کا اظہار کرتا ہے۔ ان اولیٰ قوانین کے مقابلے میں میں ایک اور  
 صنف قوانین کو مانتا ہوں۔ ان قوانین کو میں عارضی یا ثانوی، کہتا ہوں۔  
 یہ قوانین ماحول کے اثرات مختصر بیان کرتے ہیں۔ آزادی میرے نزدیک  
 اصلی اور ذاتی ہے، اور دباؤ اور جبر کی تمام صورتیں خارجی اور عارضی ایک  
 فرد پر انسان ہو، حیوان ہو، یا ظلم آزاد ہے، اس لحاظ سے کہ یہ اپنی  
 خلقی، اور ذاتی فطرت کے مطابق عمل کرتا ہے۔ یہ مجبور ہے ان معنوں میں کہ  
 ماحول کے حالات اس کی فعلیت میں رکاوٹیں پیدا کرتے ہیں جبر و اختیار  
 کی بحث میں ان مقدمات کا پیش نظر رکھنا بہت ضروری ہے۔ ہر قانون  
 فطرت معین ہوتا ہے، لہذا جبر و آزادی میں مذکورہ بالا قسم کا کوئی تعارض و تضاد  
 نہیں ہوتا۔

اب انتخابی ترکیب جو ہم نے معلوم کیا ہے، کہ ارتقا کا ایک جزو  
 ہے، فطرت کا ایک اصلی یا اولیٰ قانون ہے، اور ماحول کے اثرات عارضی  
 یا ثانوی قوانین ہیں۔ دونوں معین، اور بالجوہر فطری ہوتے ہیں۔ اس وقت  
 میرا مقصد یہ واضح کرنا ہے، کہ غیر عضوی، عضوی، اور نفسیاتی، ہر قسم کے ارتقا میں  
 یہ دونوں معلوم کئے جاسکتے ہیں

میں نے انتخابی اور ترکیبی میلان کو پوئے فعلیت کہا ہے، اور باب پنجم

میں اس فعلیت پر کچھ زور دیا ہے۔ اس میں کسی کو شبہ نہ ہو گا کہ ہمارے گرد و پیش کے کثیر التعداد طبعی اعمال، یعنی توانائی کے تغیرات و استحالات، حیات کسی قسم کی، اور کسی جگہ ایک خاص فعلیت کا پتہ دیتے ہیں۔ لیکن ہم اس فعلیت کو طبعی دنیا سے باہر فرس کر لے کر طرف مال جوتے ہیں، اور یہ سمجھتے ہیں، کہ یہ فعلیت ان اشیاء پر ہوتی ہے۔ پھر اس کے ساتھ ہی ہم فطری قانون کے مجبور مقررین کا ذکر اس طرح کرتے ہیں، تو بلیکٹی خارجی، اور ربط و ضبط پیدا کرنے والی چیز ہے۔ فطرت کی وحدی تعبیر کی خصوصیت یہ ہے، کہ یہ اس فعلیت کو ان حادثات میں اسکی اور ملتی سمجھتی ہے، نہ خارجی، جن کو ہم طبعی کہتے ہیں۔

اب ہم غیر عضوی قوتی کو چھوڑ کر عضوی قوتوں کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ یہاں پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ کیا غیر عضوی کائنات طبعی اعمال کے ذریعہ عضوی کائنات کو پیدا کر سکتی ہے؟ اتنا یقینی ہے، کہ ذی حیات و خیزنا یہ کی ترکیب اس وقت تک استحالائی نئی میں نہیں کی گئی۔ لیکن جو شخص محض اس بنا پر خیزنا یہ کی طبعی ترکیب کو ناممکن قرار دیتا ہے، وہ استحالائی نئی پر اعتماد کرنے میں حد سے زیادہ مسالفت کرتا ہے۔ خیزنا یہ کو پیدا کرنے میں جو ناکامی مل میں ہوتی ہے، اس سے صرن یہ ثابت ہوتا ہے، کہ ابھی ہم نے نہ تو ترکیب کے مدارج کو معلوم کیا ہے، نہ ان مناسب حالات کو جن میں یہ ترکیب واقع ہوتی ہے۔ بہت ممکن ہے کہ ہم ان دونوں کو کبھی بھی معلوم نہ کر سکیں۔ میں بذات خود استحالائی قوتی کو آخری و قطعی سمجھنے کے لئے تیار نہیں۔ اب میں نہیں جانتا، کہ اس مسئلہ میں دنیا میں خیزنا یہ کی طبعی ترکیب کی پہلے بننے والے خیزنا یہ کے بغیر ہو رہی ہے یا نہیں۔ لیکن مجھے اس بات کا یقین ہے، کہ کہ زمین کی تاریخ میں کسی کسی وقت ایسا ہو چکا ہے۔ خیزنا یہ کا موجودہ وجود دیتا ہے، کہ بعض غنثہ عناصر میں اس طرح ملنے کا ایک ترکیبی میلان پایا جاتا ہے۔ پھر بھی نہیں، بلکہ عضوی کائنات میں نشوونما کی سرعت اور قوت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ یہ میلان بہت

قوی ہوتا ہے۔ یہ صحیح ہے، کہ جہاں تک ہمارا مشاہدہ کلام کرتا ہے، یہ قوی ترکیب واقع نہیں ہو سکتی، تاہم تکنیکی حیثیت سے یہ کلامی تکنیکوں کو شروع کرنے کے لئے موجود نہ ہونے کی وجہ سے موجودہ ترکیبی میلان کا انکار لازم نہیں آتا۔ اب فرض کیا جاسکتا ہے، کہ اس میلان کی قوت و شدت کے باوجود ترکیب کے متعاقب مراحل کے لئے جن مناسب حالات کی ضرورت ہوتی ہے، ان کا مکمل سلسلہ بہت نادرا واقعہ ہے، بلکہ ہو سکتا ہے، کہ کرہ زمین کی تاریخ میں یہ صرف ایک دفعہ واقع ہوا ہو۔ اگر کہا جائے، کہ مغرب یا یہ کے خواہں ایک نئے انتقال کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اور یہ کہ حضری وغیرہ حضری کے خواہں تھے، مغرب میں ظاہر کوئی نسل نہیں ہوتا، تو اسے تسلیم کیا جاسکتا ہے، اور اسے اس چیز کی نمایاں مثال سمجھا جاسکتا ہے، جس کو ہم اس سے قبل بشعہ نما کی غیر حضری خصوصیت معلوم کر چکے ہیں۔

اب ہم مذی حیات مادے کے بعض نمایاں مظاہر کو معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ بلحاظ کیمیائی نوعیت بہت زیادہ ملحق، توانائی سے محروم اور بے انتہا غیر ثابت ہے۔ یہ نیم مائع، لمبا دار اور متحرک ہے۔ یہ ادغام کی وجہ سے نشوونما، اور ماحول کے تغیرات، یا نسبتہ خفیف مہجرات کے زیر اثر افتراق کی قابلیت رکھتا ہے۔ یہ تشق سے چھوٹی چھوٹی منفرد اکائیوں یا خلا یا ایک تحول ہو سکتا ہے، اور ان خلا یا میں سے ہر ایک میں بالعموم ایک مرکزی اور متفرق حصہ ہوتا ہے، جس کو مرکزہ کہتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اس سخنرانیہ کو خواہ ایک واحد کیمیائی جوہر سمجھا جائے، یا ممال جوہر کا مجموعہ، ہر صورت میں یہ انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہے۔ پھر اس میں بھی کلام نہیں ہو سکتا، کہ خلا یا کے اندر مرکزے کا تفرق ایکس اور انتخابی ترکیب کا حاصل ہوتا ہے، اگرچہ ہم اس وقت نہیں بتا سکتے، کہ یہ تفرق کس طرح ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ہم بلاخوف تردید یہ بھی کہہ سکتے ہیں، کہ اس ذی حیات مادے کی

ساخت و ترکیب لکڑیہ دلچسپ بھی ہے اور اہم بھی ہے تاہم اس کو ذی حیات  
صرف اس وجہ سے کہا جاتا ہے، کہ یہ توانائی کے بقا کا عہدہ استمالہ جات کا آلہ  
ہے۔ واقعہ یہ ہے، کہ یہی خصوصیت غیر عضوی اور عضویوں میں فرق کرتی ہے۔ جب  
ایک ٹھنڈے محلول میں کھلورائل آف لید کے قلم بنتے ہیں، تو توانائی کی  
دوبارہ تقسیم ہوتی ہے، جب کاربن اور ہائیڈروجن مل کر ایسی ٹی لین  
بناتے ہیں، یا جب کاربن اور گندک کے ملنے سے کاربن ڈائی سلفائیڈ  
بنتا ہے، تو توانائی کی تقسیم، اور اس کے وجود میں تبدیلی ہوتی ہے، لیکن پھر باہر  
میں مسلسل اور اس سے متوازن افتراق کی طاقت کی وجہ سے توانائی  
کے استمالہ جات، اور اس کی بعض تقیسات، کا ایک مسلسل سلسلہ ہوتا ہے، اور  
یہی حیات کی ایک خاص خصوصیت ہے۔ ہم ذی حیات ہستیوں کے لیے  
کا مطالعہ صرف یہ معلوم کرنے کی غرض سے نہیں کرتے، کہ یہ کیا ہے، بلکہ اس  
میں ہماری نیت یہ دریافت کرنے کی بھی ہوتی ہے، کہ یہ کیا کرتا ہے۔  
ایک خلیہ والے اجسام میں خلیہ کی ساخت کے اتلاف میں بہت  
فرق ہوتا ہے بعض مثلاً امیبا کثیرہ سادہ ہوتے ہیں، اور بعض مثلاً اوئی سیلا  
میں کچھ زیادہ تفرق ہوتا ہے بعض اوروں کے مادے میں سیلیکا یا  
کاربونیٹ آف کالشیم کے نہایت نفاست سے بنے ہوئے، اور نہایت  
نزاکت سے ترشے ہوئے، ڈھانچے پیدا ہوتے ہیں۔ اب یہ بات کہ  
وہ اجسام جن میں تفرق زیادہ ہوتا ہے، ان اجسام کی ترقی یافتہ صورتیں  
ہیں، جن میں تفرق کم ہوتا ہے، ارتقا کے عقیدہ کا ایک لازمی جز ہے۔  
لیکن کس طرح ہاں میں تباہ نہیں ہو سکتا، کہ غیر عضوی نشو و نما کی ادنیٰ سطح کی  
طرح یہاں بھی دو ملتیں کام کرتی ہیں۔ ایک داخلی ترکیبی میلان، اور دوسری

Vorticella ۱

Silica ۲

Carbonate of Lime ۳



بمقدور کن یا حوالہ۔ ان میں سے ہر ایک کی اپنی اہمیت کا اندازہ کرنا مشکل ہے۔ لیکن جب ہم ڈائٹ کے نہایت نفیس بنے ہوئے فوسٹیلوں یا فوری مٹی یا پتھر کے نہایت نزاکت سے تراشے ہوئے قلمی جھلکوں پر غور کرتے ہیں، تو ان کی اس خاص حالت کو ماحول کے کسی احتمالی طرز عمل کی طرف منسوب نہیں کر سکتے۔ پھر یہ فرض کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں، کہ تراش و تراش کا یہ خاص صنف کا ہونا غیر عضوی حالات کے دباؤ کی وجہ یا دشمنوں یا بعض متقابل کے سبب سے ان کے حذف ہو جانے کو روک سکتا ہے۔ لہذا ہمارا یہ فرض کرنا جائز نہ ہوگا، کہ اوی ملت زیادہ اہم ہے، اور یہ کہ نفیس ڈھانچے ترکیب کا نتیجہ ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے، تو ڈائٹ کے فوسٹیل کی مختلف صورتوں کو کلیسیائی کی قلمی صورتوں کی طرح، معین اور ترکیبی حالات سمجھنا چاہئے لیکن عضوی حالات میں ظاہر ہونے والی معین صورتوں اور غیر عضوی حالات میں ظاہر ہونے والی معین صورتوں میں کس قدر فرق ہوتا ہے!

یہ صحیح ہے، کہ دینڈی اولیورین ٹسٹ کی ساخت کے فرشی نقشہ کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے، کہ اس ٹسٹ اور کوادریٹ کی قلمی صورتوں میں تغیر ہے، لیکن جو تغیرات کہ میکسکائی اس کی پیدائش کے عضوی حالات سے واضح ہوتے ہیں، ان کی وجہ سے اس کی حقیقی مشابہت اس قدر دھمک اور چھپ گئی ہے، کہ اب اس کو محض تحلیل کے بغیر مشکف نہیں کیا جاسکتا۔

اب اگر ہم ایک غلیہ والے حیوان کی ان چمکی پیداواروں کو چھوڑ کر غریبہ کی ورنی میللا، مثلث یا پیرامیٹریک وغیرہ صورتوں کی ساخت کی طرف

۱۔ Diatom ایک بحری خود بخوبی گھاس جس میں صرن ایک غلیہ ہوتا ہے۔ Frustule  
ڈائٹم کا چمکا جس میں دو تہ بہ تہ ملہم ہوتے ہیں۔ Radiolarian Test & Foraminiferae

Stenor al

Paramosium

توجہ کریں، جن میں بھی کچھ کم تفرق نہیں ہوتا، اور اگر ہم ان سے متعلق سوال کریں کہ یہ کہاں تک انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہیں، اور کہاں تک اصل کے اثرات کا توہاری مصلحت میں انہیں اضافہ ہو جاتا ہے۔ بہر کیف وہ متعدد صورتیں، جو واقعہ ہمارے مطالعہ میں آتی ہیں، قیاس ارتقائی رو سے یقیناً تبدیل کا نتیجہ ہونگی اور یہ تبدیل پیدا ہو گا، اس طرح کہ عضوی مادہ، یا اس کے کچھ حصہ کی ذاتی ضرورت گردوپیش کی توقعوں کے دباؤ سے رد عمل کرے۔ لہذا اصلی اور ضروری سوال یہ ہے، کہ اس طرح پیدا ہونے والے تبدلات معین ہوتے ہیں یا بغیر معین؟ جو صورتیں کہ ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں، کیا وہ بالکل بے تعداد غیر واقعی تبدلات کے حذف کے بعد، تو واقعی تبدلات کے طبعی انتخاب کا حاصل ہیں؟ یا کیا وہ ان تبدلات کی کثیرانہ غیر محدود تعداد میں سے تو واقعی تبدلات کے طبعی انتخاب کا نال ہیں، جو معین ترکیب سے پیدا ہوتے ہیں؟ بالفاظ دیگر ارتقاء کے اس درجہ پر پہنچنے کے بعد کیا ہم نے انتخابی ترکیب کے معین حالات سے ہمیشہ کئے گئے نجات پائی ہے، اور اب ہم کو کئی اور سمت میں غیر معین تبدلات پر غور کرنا ہے۔ یہ سوال حیات سائنس ہے، اور محض مشاہدے سے اس کا جواب بہت مشکل ہے، لیکن اگر بعض ایک علیہ والے اجماع کے ذمہ داری معین تبدیل کا نتیجہ سمجھ لئے جائیں، تو یہ فرض کرنا غیر معقول نہ ہوگا کہ دوٹی سیلا، یا پیرامیسیا کی متفرق ساخت بلاشبہ معین ترکیب کا طبعی منتخب شدہ نتیجہ ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ڈائٹے ٹر کے تراشے ہوئے فرد سیلول کی طرح فی خورد سیلا کی خورانی ساخت بھی ایک ایسی داخلی فعالیت کا مرئی اظہار ہے، جو ایک حد تک گردوپیش کے حالات کے قابو میں ہے۔

بہت سے خلا یا والے اجماع اور ایک غلیبہ والے اجماع میں فرق صرف یہی نہیں، کہ مقدم الذکر میں بہت سے خلا یا والے ہیں اور موخر الذکر میں

فقط ایک ہی فرق یہ ہے، کہ مقدم الذکر جسکے خلیا یا میں تفرقات ہوتے ہیں، جن کے وظائف بھی مختلف ہوتے ہیں، اور یہ کہ یہ متفرق ساختیں اور وظائف اس طرح ملے ہوئے، اور مطابق ہوتے ہیں، کہ یہ بلحاظ ساخت و طبیعت ایک وحدت بن جاتے ہیں۔ ان میں تو والد و نسل یا تو بذریعہ تشقی ہوتا ہے، یعنی جسم و یازائد حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے، جیسا کہ کیڑوں میں ہوتا ہے، یا بذریعہ محول کے، جیسا کہ اکثر زوایا میں ہوتا ہے، یا پھر اندوں کے انفصال سے جو عموماً بار آور ہوتے ہیں اگر بعض صورتوں میں ان کا ایسا ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ ہم یہاں صرف جنسی تناسل پر بحث کر سکتے ہیں۔ اس میں اس طرح منفصل ہونے والا اند ایک خلیہ ہوتا ہے، جو کہنا چاہئے کہ مثلی ہوتا ہے، اس میں مناسب حالات کے تحت ترقی یا اگر اس قسم کی صورت اختیار کرنے کی قابلیت بالقوة موجود ہوتی ہے، جس سے وہ منفصل ہوا ہے۔ یہ درست قوت کی اصطلاح اس ساخت و توانائی کی لامٹی کو ظاہر کرتی ہے، جس کی وجہ سے اس خلیہ میں یہ قابلیت ہوتی ہے۔ اسی کی وجہ سے انسانی بیضہ یا نطفہ معلومہ کائنات میں ماموں کا سب سے زیادہ عجیب ذرہ ہوتا ہے۔ لہذا اگر ہم اپنے غور و فکر کو صرف اعلیٰ حیوانات تک محدود رکھیں تو ہم کہہ سکتے ہیں، کہ ہر فرد مکملہ اپنے لاکھوں متطابق خلیوں اور خلوی نطیفوں کے، فقط ایک خلیہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اس خلیہ کے مرکز میں وہ جرثومی مادہ ہوتا ہے، جس کو دو مختلف اقراد ہم بنیاتے ہیں۔ اسی وجہ سے اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اس خلیہ اور غالباً اُن کے مرکزہ میں اس مرکب و تلف جنم کی قوت ہوتی ہے، جس کی صورت یہ انجام کار اختیار کرتا ہے۔ یہیں سے ہر تبدل کا آغاز ہونا چاہئے۔ اصطلاحیوں کہا جائے گا، کہ تبدل برثوئی الاصل، لیکن محمی الاظہار ہے۔

۱۔ Zoophyte اسے کی وہ صنف جس میں نباتی اور حیرانی، خاصیت ہو، مثلاً  
انفج۔

لیکن یہاں پر سچ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ جرثومی مادے میں اس تبدل کی علت کیا ہوتی ہے؟ یہ تو ظاہر ہے، کہ نسبتہ ناکام افعال کو حذف کرنے کے بعد طبعی انتخاب کا خارجہ فعل ان تبدلات کے پیدا کرنے میں صرف بالواسطہ مدد کر سکتا ہے۔ مناسب و معوزوں تبدلات کے ہونے ہوئے طبعی انتخاب بقا کی توجیہ کر سکتا ہے۔ لیکن یہ ان تبدلات وجود اور ان کی پیدا شدگی کی توجیہ نہیں کر سکتا۔ تبدلات تو لحاظ اقل جرثومی اور لحاظ اظہار بھی ہوتے ہیں۔ خود طبعی انتخاب جمائی تنظیم میں تبدل کے مبنی اظہار پر موقوف ہوتا ہے، اور طبعی انتخاب قوم پر اثر آخری صرف اس وجہ ہوتا ہے کہ یہ اجمام جرثومی خلا یا (جن میں تولید بائیں کی قابلیت ہوتی ہے) کے حامل ہوتے ہیں۔ ہر ایک فرد اپنے جرثومی مادے میں اپنی ساخت اور توانائی کا راز پوشیدہ رکھتا ہے۔ اگر یہ فنا ہو جائے، یا قوم کی بقا میں یہ حصہ نہ لے، تو اس کا جرثومی راز بھی کسی کے ساتھ ختم ہو جائیگا۔

لہذا ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور معلوم ہوتے ہیں، کہ جرثومی مادے میں شروع ہونے والے تبدلات بالضرورت داخلی اور اصلی ہوتے ہیں۔ بیرونی اثرات سے یہ صرف عیاں ہوتے ہیں، پیدا نہیں ہوتے۔ اگر یہ نتیجہ صحیح ہے، تو پھر دوسرا سوال یہ ہے، کہ یہ تبدلات معین ہوتے ہیں یا غیر معین، ہا حیات کے ایک مذہب کا خیال ہے، کہ یہ اکثر معین ہوتے ہیں، اور ان کا طریق آغاز بھی صیر الغم نہیں۔ اگر کسی حیوان کا کوئی جسمانی حصہ اس حیوان کی زندگی میں متغیر ہو جائے، تو یہ کسی خصوصیت جرثومی مادے پر اس طرح اثر ڈالتی ہے، کہ اولاد میں بھی یہ تغیر پائے جاتے ہیں، جو اس جرثومی فرد سے پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص باقاعدہ شش و درزش سے اپنے جسم یا دماغ کی تربیت کرے تو وہ خود بخود اپنے جرثومی مادہ میں اسی تربیت کے نتیجے پورے ہو جائے۔ جو لوگ کہ اس عقیدہ کے حامی ہیں، وہ اس وقت تک کسی خصائص کے نوادہ کو ثابت نہیں کر سکے ہیں یا

بالفاظِ درودہ اس طرح کی تخیلِ منشِ تشبیح نہیں کر سکتے ہیں سے جبرئیلِ مادیہ اس اثر کو قبول کرنا ہے۔ اس عقیدہ کے مخالفین دعوٰی کرتے ہیں کہ متین تبدلات کا آغاز اس وقت تک متناہت ہو سکتا ہے اور درحقیقت اس مذہب کے نزدیک تمام تبدلات جبرئیلِ مادیہ کے اندر ہی سے شروع ہوتے ہیں اور جو خارجی تبدلات نہ کہ حیاتی تغیرات سے پیدا ہوتے ہیں وہ جبرئیلِ مادیہ میں شکل نہیں ہوتے مگر ایسا ہے تو پھر ہم کو خدا آب و ہوا اس واسطے جس میں کہ وہ حیوانِ زندگی بسر کر رہا ہے بشرطیکہ یہ واسطہ جسم کے اندر مضبوط کر دیا جائے۔ پر اثر کر سکتا ہوئے کے سے ان اثرات پر نگہ کرنا ٹریگا جو جبرئیلِ مادیہ کے واسطے پر اثر کرتے ہیں۔ ان کے علاوہ بھی نمایاں اور ان کے بال کے حقیقی ماحول کے عام اثر کو بھی غور و فکر کرنا پڑیگا۔ یہ اثرات غیر متین تبدیل کا باعث بھی ہو سکتے ہیں اور متین تبدیل کے بھی پہلی صورت میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ اتفان بے شمار ماضی اور ہنگامی تبدلات کو طبعی انتخاب کے کل خدائے کے لئے پیش کرتا ہے۔ دوسری صورت میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ انتخابی ترکیب متین تبدلات کی ایک مقرر تعداد کو کشمکش حیات کے عواملِ حذف کے سامنے پیش کرتی ہے۔ شہادت کیوں کہ شہادت سے معلوم ہوتا ہے کہ جس پالی میں بعض جسمیں رہتے ہیں اس کی نگہی کو تبدلِ نتیجہ بدلنے سے ایک نوع دوسری میں بدلی جاسکتی ہے اور یہ نوع دم کے کیڑوں کی صورت اور کانٹوں کی نوعیت کے لحاظ سے اسی نوع سے متین اختلاف رکھتی ہے۔ سیٹونیائی ایک نوع کے چند کرے سے مشابہتیں سوئٹزرلینڈ کے گئے اور موسمِ سرما میں نہیں رکھا گیا۔ ان کے کوئلے سے جو پروانے بچھے وہ بالکل اسی نوع کے مشابہ تھے۔ انہوں نے انڈے دئے ان کے کیڑوں کو جگمگاندہ بھیجا پتے بطور خوراک دئے گئے۔ اس تمام نشوونما کے بعد

۱۔ Schanankewitch

۲۔ Saturnia

۳۔ Papa کیڑوں کی پیدائش کی تیسری حالت۔

۴۔ Cecoon

۵۔ Jugan Regia

جوہر دانے پیدا ہوئے، ان کے خصائص اس قدر تھے کہ ان میں ایک باہل مختلف نوع کہا جاسکتا ہے یہاں یہ بتانا مشکل ہے کہ یہ فرق جراثیمی مادے کی شکل کا نتیجہ تھا یا ان خلائیہ جو اس مادے سے پیدا ہوئے۔ لیکن بہر صورت تغیر کی تین نوعیت قابل لحاظ ہے۔ ان کی شکل کے پانے والوں کے تجربات اچھوتھریں ہم تک پہنچے ہیں، اسے میرٹ نزدیک یہ دفعہ جو جانور ہے کہ جو مواد مصنوعی انتخاب کے سامنے پیش کیا گیا، وہ میں تبدیل کا پیدا کر دے تھا، نہ کہ انسانی تبدیل کا بقول ڈارون اس کے دو اجزاء ہیں۔ اول جسم کی ماہیت، اور دوم حالات کی ماہیت۔ یہ مقدمہ ان کا زیادہ اہم معلوم ہوتا ہے۔ لہذا میں یقین کرنے کی طرف مائل ہوں کہ جس چیز کو میں نے انتخابی ترکیب کہا ہے، وہ بہت سے خلائیہ والے جسم میں اب بھی کام کرتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ غیر حتمی کائنات کے نشو و نما کا دائم کے فرد تبدیل کے باریک نقش و نگار کے نشو و نما کے مقابل میں بہت زیادہ محدود اور نصف ہے، لیکن یہ رفتار انزل اور ترقی پذیر پیدا کی گئی تھی، یہی وہ چیز ہے جس کی ہم کو نشو و نما کے ادنیٰ مدارج کے مطالعہ کے بعد امید رکھنی چاہیے۔

میں نے کہیں کہا ہے، کہ جراثیم کے مرکزہ دار مادے میں والدہ کی شکل اختیار کرنے کی صلاحیت بالقوہ موجود ہوتی ہے۔ ڈاکٹر وائٹسٹین نے حال ہی میں اس توقع کو مانتی بنا کی طرف اشارہ کرنے کی کوشش کی ہے، اور یہ یقین بھی ہے، کہ مسئلہ زیر غور منطقی ہے، بالکل فکری ہے، لیکن فکر کا قاعدہ اور بنیاد ہے میں یہاں ڈاکٹر وائٹسٹین کے خیالات و عقائد پر بحث تو درکنار، ان کو بیان ہی نہیں کر سکتا۔ صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ وہ حیاتیاتی اکائیوں کے اسکاٹی یا احتمالی وجود کی طرف اشارہ کرتا ہے، جن کی پیروی بتدریج بڑھتی جاتی ہے، اور جن کو وہ باہل اور ذی نشو و نما اور آفر

Dr. Weismann

کے Biophors مادے کا موجب ہے جو خاصہ جراثیمی ہو سکتا ہے۔ ایک فرضی ذرہ کرائی جانے والی یہ اکائیاں ل کر کے Determinants بناتے ہیں اور یہی خردین سے دکھائی نہیں دیتے +

کے Ids کو دے فن (Chromatin) کے مرئی ذرے۔ غلبہ کے مرکزہ یا ذخیرہ والی اور ماہیاتی

کہتا ہے۔ ان ہی کی مدد سے جرنل کی صلاحیت باقوتہ صلاحیت باطل میں بدلتی ہے۔  
 ہمارے نقطہ نظر سے ان کو مین انتخابی ترکیب کے ساتھی مظاہر کہا جاسکتا ہے۔  
 ڈاکٹر دلاشیں کی رائے ہے کہ مروجی تبدل کی علت باغی افسر افسر ڈی نٹ  
 پر خارجی اثرات کا لازمی نتیجہ ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے ہم بلاشبہ تبدل کی علت کو تغیر  
 خارجی ماحول کے اثر کی طرف منسوب کر سکتے ہیں لیکن اس سے یہ واضح نہیں ہوتا  
 کہ وہ اس طرح پیدا ہونے والے تبدلات کو بلحاظ سمت میں سمجھتا ہے یا نہیں۔ لیکن  
 اس نے اپنے اس عقیدہ کا پھر رد نہ کیا ہے کہ ہم بے شمار توانقات کو ان اتفاقی  
 تبدلات کی طرف منسوب نہیں کر سکتے۔ مگر صرف ایک دفعہ واقع ہوتے ہیں۔ وہ کہتا  
 ہے یہ میں ضروری تبدلات سے احتمال جات بذریعہ انتخاب پیدا ہوتے ہیں وہ  
 ہر صورت میں اکثر غریبوں بار بار مظاہر ہونے چاہیں یا اگر تبدلات غیر متین نہیں ہوتے  
 بلکہ انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہوتے ہیں، تو ان تبدلات کو اکثر اسرار میں بار بار مظاہر  
 ہونا ہی چاہئے۔

ڈاکٹر دلاشیں کے تمام انترافات کو تسلیم کر لینے کے بعد بھی وہ طرز جس پر کہ  
 ڈی نٹ اور باغی افسر حاکم میں مل نشو و بروز کے وقت پھیلے ہوتے ہیں ایک  
 سمجھ ہی رہ جاتا ہے، اور اس سے ڈاکٹر دلاشیں بخوبی واقف ہے۔ وہ صداقت و  
 حقیقت کا ایک ایسا دیانت دار اور نصف مزاج متلاشی ہے کہ ہماری موجودہ لاطینی کی  
 طرف سے وہ اجماع کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔

میر انجیل ہے کہ نشو و نما کے سلسلہ پر توانائی کی طرف سے ہم کو ذی حیات جسم  
 کو بلکہ باآرغی غریب کو بھی صرف ایک شین ہی نہ سمجھا جائے۔ یہ ایک جانشین ہے۔  
 مجھے یاد ہے کہ ایک مرتبہ ایک پھر نے چٹ گائی روٹ کو پٹوٹوں کو گھومتے ہوئے  
 حصوں کا ایک مرکب وقف نظام تیار کیا تھا جب تک یہ گھومتے رہتے تھے اس  
 وقت تک تو پورا نظام ثابت رہتا تھا، اور اس گھماؤ کے ختم ہوتے ہی اس نظام کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اس کو کرویہ ٹون کہتے ہیں۔ (مترجم)  
 Gyroscope ایک آلہ جس سے گھومتے ہوئے اجسام کے مظاہر دکھاتے ہیں (مترجم)

بھی خاتمہ ہو جاتا تھا۔ ساخت کی تقسیم پر بھی زندگی کا گھماؤ گھسی۔ کسی طرح اثر آفریں ہوتا ہے، اور مختلف بیٹھے ترقی پا کر حیاتی گھماؤ گھسی۔ موردی فرق کی وجہ سے مختلف حیوانات بن گئے ہیں۔ تقسیم خلا میں صرف ساخت ہی کو دخل نہیں ہوتا۔ اس میں اس چیز کو بھی دخل ہونا چاہیے جس کو میں نے گھماؤ کہا ہے۔ لیکن گھماؤ کی اصطلاح کو لفظاً و معناً نہ سمجھنا چاہیے۔ جب ایک جسم کے مختلف حصے بن چکے ہیں، اور تفرق شدہ خلا یا اس کی ترکیب میں داخل ہو جاتے ہیں، تو ہر علیہ کا گھماؤ بڑی حد تک اس پاس کے خلا یا کے گھماؤ پر متوقف و مشروط ہونا چاہیے۔ پھر چونکہ ان ہی خلا یا سے اس کا قہری ماحول بنتا ہے۔ اسی طرح ہر علیہ کا گھماؤ اپنے ارد گرد کے خلا یا پر اثر آفرین ہونا چاہیے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پورے مجموعے کا گھماؤ متطابق اور دل گھماؤ ہوتا ہے، جو حقیقت کلی اس مجموعے کے عام ماحول پر مشروط ہوتا ہے۔

جس چیز کو اس سے قبل میں نے بار آور بیضہ کی توتہ کہا ہے، اس کو اب ہم بائی آؤف، یا کسی اور طرح کی ساخت سمجھ سکتے ہیں جو ایک مخصوص و مخصوص گھماؤ کا آلہ ہے۔ میں بذات خود اس حیاتی گھماؤ کو ایک ایسی چیز سمجھنے کی طرف مائل ہوں جس پر انجام کا بہت زور دیا جائیگا۔ گھماؤ ساخت کی نشو و روز کی تقسیم کرتا ہے، انہی بالکس۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بار آور بیضہ کا مخصوص و مخصوص گھماؤ اور اس کے ساتھ قابل ادا ماحول کا ماحول ذخیرہ موجود ہے، تو باغ العمر جم کے تفرق شدہ خلا یا کے بے انتہا زیادہ تلف و متطابق گھماؤ کا ارتقا بطور نتیجہ کے حاصل ہوتا ہے، اور یہ نتیجہ ہماری آنکھوں کے سامنے ایک ساختی آل کی صورت میں آتا ہے۔ جسم کی طبیعی تعلیمیں تو حیاتی گھماؤ کے مخصوص تطابقات کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ لیکن یہ کیمیا کی حالت کی یہ تشیل ہم کو گمراہ کر سکتی ہے۔ ہم متطابق پر زور سے ایک شخص بناتے ہیں، تاکہ توانائی کے خاص استعمال سے پیدائش کر سکیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہم سمجھنے لگتے ہیں، کہ ساخت توانائی کے حاصل کی نوعیت کی تعیین کرتی ہے۔ لیکن فطرت کی تعلیمیں بنائی نہیں جاتیں، بلکہ ان میں نشو و نما ہوتا ہے۔ امدان کی ساخت کی تعیین توانائی کی اس صورت سے ہوتی ہے جس کا یہ آلہ ہے۔ ارتقا کے عقیدہ کے مطابق توانائی کے جو استعمال جات مرکب حیاتی گھماؤ میں شامل ہوتے ہیں، وہ اولاً تو نتیجہ ہوتے ہیں حیاتی کمرائی اور نشانات کی خلقی اور متین انتخابی



ترکیب کا جس پر کہ گھٹا کل ہوتا ہے، اور ثانیاً یہ قیوہ ہوتے ہیں گھماؤ اور اصول کے توازن کا۔

حیاتی کمراتی حرکات اور توانائی کے استحالات نزاکت تطابق کے اوج پر اعلیٰ درجہ دار جانوروں کے دماغ میں پہنچتے ہیں، اور ان میں یہ مظاہر شعور کے ساتھ قف ہو جاتے ہیں یعنی یہ کہ اس طرح ہم کسی ارتقاء سے ذہنی ارتقاء کی طرف بڑھ جاتے ہیں۔

کس بحث میں مندرجہ ذیل اہم سوالات قابل غور ہیں :- (۱) کیا ذہنی نشوونما میں بھی انتخابی ترکیب ہوتی ہے؟ (۲) ذہنی ارتقاء میں اثر ذہن ماحول کی نوعیت کیا ہوتی ہے؟ (۳) تبدل یقین ہوتا ہے یا غیر یقین؟ (۴) کیا ذہنی نشوونما کے عمل میں ظاہری القاطعات ہوتے ہیں؟ (۵) کیا ذہنی ارتقاء حذف کی بنا پر طبعی انتخاب پر موقوف ہوتا ہے؟ (۶) کیا کسی خاص شخص پر کتنا ضروری ہے؟

پہلے سوال، کیا ذہنی نشوونما میں انتخابی ترکیب ہوتی ہے؟ کے جواب میں میرے نزدیک، ہر نفسیات لازماً یہی کہیگا کہ ہاں ہوتی ہے۔ اور میں تارمین کی توجہ، مسائل کی طرف منعطف کرواؤں گا جو میں نے سری شے کی خارجیت کے ضمن میں بیان کی تھی۔ میں اپنی کتاب کے صفحے پر سے سر اٹھاؤں تو ایک کتاب کا ارتسام حاصل ہوتا ہے۔ جو ایک خاص فاصلے پر ہے یعنی فیصلے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ارتسام کس شے کے بعض احاسات، بعض انحرکات کی احاسات کئے اور نام کا نتیجہ ہے، جو آئندہ کے عضلات اور آلات توفیق سے حاصل ہوتے ہیں۔ میرے نزدیک یہ یہی ہے، کہ چند متفاوت اور مختلف احاسات کو محض لانے سے ارتسام کی یہ خارجیت پیدا نہیں ہوتی۔ اصلیت یہ ہے کہ جب شے کے احاسات حرکات احاسات میں مدغم ہو جاتے ہیں تو ایسی ترکیب حاصل ہوتی ہے، جو بظاہر نوعیت نئی آئندہ ہوتی ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح حیات کا نام مواد انتخابی ترکیب کا حاصل ہوتا ہے، اسی طرح دقوف کا نام مواد کسی ایسے عمل پر موقوف ہوتا ہے، اور یہ کہ یہ بات بالکل محسن التصور ہے، کہ دقوف کے عناصر محض انسانی اجتماع سے، اور اس انتخابی ترکیب کے بغیر، جو میرے نزدیک غیر محسوس، اور کسی ارتقاء کے تمام معدودی عنصر میں ساری ہے، احاسات تجربہ اور شعور کے

باحث ہوں بہر حال جہاں تک کہ میں نفسیات کی تعلیمات کو سمجھ سکا ہوں یہ بیابان  
میں اس واقعہ کا اعلان کرتی ہے کہ آتھالی ترکیب ذہنی ارتقا کا جو حصہ ہے۔

اب ہم دوسرے سوال کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ غرضی  
غرضی ارتقا کے ادنیٰ مارج پر ماحول نشوونما میں کس قدر اہمیت رکھتا ہے۔ آتھالی ترکیب  
کے حالات اگر قیام و دوام چاہتے ہیں، تو ان کا ماحول کے مطابق ہونا ضروری ہے۔  
اب سوال یہ ہے کہ ذہنی نشوونما میں ماحول کیا ہوتا ہے؟ یہاں ہم کو دو مختلف ماحولات میں  
فرق معلوم کر لینا چاہئے۔ ایک ماحول تو مطابق نظام افکار و اشیا کا ہوتا ہے جس پر ہم  
ایک فرد کے ذہن کی تسطیل ہوئی ہے۔ دوسرا ماحول متعدد اکائیوں کا ہوتا ہے  
جو اس ترکیب کے گویا عناصر و مفردات ہیں۔ ذہنی ترکیب داخلی کمزرات کی نشیروں کے  
مکمل گھاؤ کی ہم نسبت ہے۔ اس مکمل گھاؤ کے نتائج عام ماحول کے مطابق ہونے چاہئیں،  
لیکن غلایا کے کسی ناچھی مجموعہ گھاؤ کا ارد گرد کے مجموعات کے گھاؤ کے مطابق ہونا بھی  
ضروری ہے کہ یہی مجموعات اس کا قومی ماحول بناتے ہیں۔ اس طرح ایک فرد کے  
ذہنی نظام اور اس کے اجتماعی اور دیگر اقسام ماحول میں کافی مطابقت ہونی چاہئے۔  
صرف اسی طرح یہ فرد مقابلہ اور دشمن کی زد سے محفوظ رہ سکتا ہے اور اسی طرح وہ تمدن  
یا گناہ میں عارضی حذف سے بچ سکتا ہے۔ اسے سطح عقلی فکر کے بار اور ہونے کے  
نئے لازمی ہے کہ یہ فکر مخالف تنقید کو سمجھنے کے قابل ہو جو اس نظام میں کسی تصور یا  
نصب العین کا ماحول بالکل نقی ہو جائے۔ یہ بات اسے عقلی تصورات اور اخلاقی اور  
جہانی نصب العین میں تو بالکل ظاہر ہے لیکن احساسی میدان میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔ وجہ  
اس کی یہ ہے کہ احساسی تجربے کے دائرہ اور ماحول کوئی اور خارج نہیں، اور احساسی تجربہ نفسی  
ہوتا ہے۔ اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ ذہنی ترکیب کا ہر حال اپنے وجود کو ثابت کرنے  
کے لئے اس ذہنی نظام کے مناسب حال ہونا چاہئے جس میں کہ وہ نشوونما پا آجی۔  
اس کے نفسی گھاؤ تمام نظام کے مطابق نفسی گھاؤ کا بیدار کردہ ہوتا ہے۔ میں ایک مسئلہ پر  
خود کر رہا ہوں، اور تصویر ہی درمیان کسی نازک تلازمہ بالمشابہت کی وجہ سے اس کا حل  
ذہن میں آجاتا ہے لیکن ابھی اس کو ماحول کی آتش میں سے گزرنے کے لئے اس مسئلہ  
کے حقیقی بیرونی تمام معلومات کے مطابق نہیں، تو میرے نظام افکار میں مستقل جگہ نہیں پاسکتا۔

یہی رسم مطابقت ہی کی وجہ سے قائم ہو جاتی ہے۔ خدین ایک ترکیب میں جمع نہیں ہو سکتے۔ سائنس کی ترقی کا یہی طور رہا ہے۔ فکر کرنے والا اپنے متقدمین کے انکار میں سے بہترین کا انتخاب کر لیتا ہے، اور شاہدہ و مقربار سے نئے واقعات کا اضافہ کرتا ہے۔ اس کے ذہن میں ایک مناسب و موافق نظام صورت بند ہوتا ہے، اور وہ چیز جو اس نظام کے مناسب نہیں خذف ہو جاتی ہے۔ بعد کے فکر کرنے والوں کے لئے یہ سب ماحول کا جزو بن جاتا ہے جس کے مطابق ان کے نظام نکال کو بنا پڑتا ہے۔ یہ لوگ کس پر کچھ سائنٹفک طریقہ کا اطلاق کرتے ہیں؟ اور انساں سب اجزاء کو خذف کرتے ہیں؟ اور اس طرح زیادہ کل اور ترقی یافتہ صورت میں یہ نظام آئندہ کل کے ورثہ میں آتا ہے۔

ہمارے ذہنی قواعد کے تبدلات یقین ہوئے ہیں، یا غیر یقین؟ ہمارا امیر اسوال اس کا فیصلہ کرنا بہت مشکل ہے۔ کیا سیرت کی یقین و مقرب اوصاف ہوتی ہیں؟ یا یہ اوصاف محض مقولات ہیں جن کے تحت ہم بہت زیادہ ناقابل تغیر اور کور کھتے ہیں؟ کیا ذکاوت و فطنت موردی قابلیتوں اور صلاحیتوں کے اتفاقیہ طور پر مناسب اجتماع کا نتیجہ ہے؟ یا کیا یہ انتخابی ترکیب سے پیدا ہوتی ہے؟ میرا خیال ہے کہ تبدلات یقین، اور انتخابی ترکیب کے مقرب حالات ہوتے ہیں، اور یہ کہ ذہنی نشو و نما وہ راستہ اختیار کرتا ہے جس کی یقین و یقین کے ہونی قوانین کرتے ہیں، پس سب اس طرح جیسے کہ قلم کا نشو و نما وہ راستہ کو اختیار کرتا ہے جس کی یقین و یقین کے اولی قوانین کرتے ہیں۔ لیکن اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اس طرح ہم سادہ تر سے پیچیدہ تر کی طرف بڑھتے جاتے ہیں، اسی طرح ترکیب کی سختی اتنی بوجھ اور آواز میں بدلتی جاتی ہے، ترکیب کے یقین امکانات دماغ اور ذہن میں بہت زیادہ ہو جاتے ہیں، اور اس طرح یقین تبدلات کی کثرت ہی کی وجہ سے ان کی یقین ترکیبی نوعیت نظر انداز ہو جاتی ہے۔

اب ہم جو تسے سوال کیا، ذہنی نشو و نما کے تسلسل میں ظاہری انقطاعات ہوتے ہیں؟ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ میرے نزدیک اس قسم کے ظاہری انقطاعات موجود ہوتے ہیں۔ خاص و قوت و احساس سے، محلی تجربے کی طرف ترقی کے معنی میں اس قسم کا

انقطاع غالباً موجود ہوتا ہے۔ اسی تجربے سے عقل و فکر کی طرف ترقی میں بھی میرے خیال میں، اسی طرح کا انقطاع ہوتا ہے۔ اسی تجربے اور عقل کی ترقی کا معنی نہایت مبہوتی کے ساتھ ادب کی طرف چلتا ہے، لیکن ادراک اضافات کا مجز و دال ہونے سے ہی ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ اگر موجودہ معنیات کی بنا پر اسی تجربے، اور تصوری فکر کی حد قابل حیضات کے رتبہ ادلی کے ادنیٰ مدارج اور ان کے درمیان کسب معنی حائے تو کہا جاسکتا ہے کہ ذہنی ارتقاء کے اس دور پر ایک ظاہری انقطاع ہوتا ہے، جو یہ جس طرح کہ ارتقاء عمل کے غیر محضی مدارج کے مابین ہوتا ہے یہی وہ خیال ہے جس کی طرف میرا رجحان ہے۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں، کہ تسلسل کے ایسے ظاہری انقطاعات ارتقاء کے مستند معنی کے طبعی واقعات ہیں۔ لہذا اگر یہ ذہنی ارتقاء میں بھی واقع ہوتے ہیں تو اس طرح ارتقاء کا یہ پہلو غیر محضی اور محضی پہلو کے ہم ملہ ہو جاتا ہے۔

اس کے ساتھ ہی یہ بھی اچھی طرح دہن نہیں کر لینا چاہئے کہ تسلسل کے ظاہری انقطاعات کو ان حالات کا نتیجہ سمجھا جائے، جن میں کہ یہ ہمارے مشاہدے میں آتے ہیں پانی کی مائع اور کسی حالت کے درمیان انقطاع صرف دماؤ کی طبعی حالات میں ہوتا ہے۔ اور صرف ان ہی حالات میں ممکن ہوتا ہے جس طرح انداز و درجہ محققین کی تحقیقات نے مائع اور سمارات کے تسلسل کی ان شرائط کو معلوم کیا ہے، اسی طرح اگر ہم مناسب حالات و شرائط کو معلوم کر لیں، تو تسلسل کا یہ ظاہری انقطاع غالباً غائب ہو جائیگا۔ لہذا ہم یقین کرنے پر مجبور ہیں، کہ ارتقاء حیثیت عمل کے بالضرورت واحد تسلسل ہے۔ اس سے ہماری مراد یہ ہے، کہ اس میں کوئی خارجی مانوق فطرت مدخلت نہیں ہوتی یہاں تجربی مشاہدات کے نتائج، اور ان نتائج کی عین فلسفیانہ تاویل میں نہایت احتیاط کے ساتھ امتیاز کرنا بہت ضروری ہے۔ تسلسل کے ظاہری انقطاعات سمجھنی ہوتے ہیں، اور صرف ظاہری احضار کے تحدید کن حالات کے ساتھ بائے جاتے ہیں۔ کیا ذہنی نشو و نما اپنے ہر پہلو میں، حذف کے ذریعے طبعی انتخاب پر بالکل یا زیادہ تر، موقوف ہوتا ہے؟ اس سوال کا جواب میرے ہاں نفی میں ہے، لیکن میں اس

سے لگائیں کرتا کہ عالم حیوانی اور ایک حد تک اجتماعی انسانیت میں عقل اور ہمت ناقصہ کا کام یہ سہا ہے کہ اس جسم کے فعال کی اس طرح رہنمائی کرے کہ وہ حنف ہو جائے یہ صحیح رہائے اپنی طبی اور پوری فکر کو پہنچے اور اسے عقل اور لاپرواہی کرے۔ اور وہ اجسام جن میں عقلی توازن ان مقاصد کے لئے نامناسب تھا انہوں نے محدود ہو جانے کی جگہ بار سزا بھگتی ہے اور ان اجسام کے لئے سجادہ خالی کیا ہے جو میدان حیات پر چھکے گئے زیادہ لائق تھے لیکن جیسے کوئی شہادت اپنی نہیں دیتی جس سے معلوم ہوتا، کہ عمیر العقول ذکاوت و عظمت، ریاضی یا سہی میں تعجب انگیز قابلیت، اصرافی کی مافوق قدرت صلاحیت اور بلند اخلاقی نصب ہیں تمام تر حذوت کے ذریعہ طبی انتخاب کی طرف منسوب ہو سکتے ہیں۔ خاکسار دانشمندان نے اپنے ایک مضمون میں لکھا ہے کہ "سرسوتی صنعت منسوخ شادی" اور ریاضی میں قابلیت شروع انسان کی بقایاں کی طرح بھی مدد نہیں کرتی۔ لہذا یہ کسی طرح بھی طبی انتخاب کا نتیجہ نہیں کہی جاسکتی۔ اس کا خیال ہے کہ جس طرح وقتی جہالت میں سنی اور کام کے لئے ترقی ہوتی تھی لیکن انسان اس کو بار و نیم سمانے میں استعمال کرتا ہے۔ اسی طرح ایک قوت، یا بلکہ جو کسی اور غایت کے لئے ترقی نہ رہا تھا اب انسانوں کے ہاں ریاضی، فنون، یا شعور شاعری کے کام آتا ہے۔ اس خیال کی مخالفت کرنے کی کوئی بنا سب سے نظر نہیں آتی لیکن اسی کے ساتھ میٹری گزارش یہ ہے کہ صنعت موسیقی شعور شاعری، اور اخلاق کے سین اور مناسب نصب انسان کی ترقی بھی توجیہ طلب ہے، اور یہی چیز ڈاکٹر دانشمندان کے اس بیان میں نہیں ملتی۔ میرا خیال ہے کہ اگر ان کو ان خلقی تعلیمات کا نتیجہ سمجھ لیا جائے، جو اجتماعی، اور تربیتی ہوتی ہیں، تو یہ توجیہ حاصل ہو جاتی ہے۔

سب سے آخر میں ہم کو اس سوال پر غور کرنا ہے کہ کیا ذہنی نشوونما کے تصور

ڈاکٹر والاشک Dr. Wallaschek نے مل ہی میں غیر متعلقہ مضمون میں ابتدائی احوال گھر مین کے لئے تین کو وضع کیا ہے۔ اور اس پر شہس کہ ہمارے خلقی عقلی اور جانی کردار کا آغاز احوال کے ابتدائی ملائج رنگش مین میں ملتی تھیں کہتے تھے۔ (صفحہ)

کے لئے کسی خاص شخص کے تواریث یقین رکھنا ضروری ہے، ورنہ اکثر وائسین کے معاملہ بالاضمنون کے بڑے حصے میں اسی مسئلہ پر بحث ہے، اگرچہ اس بحث کو موسیقی سے زیادہ متعلق ہے۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے، کہ کسی ملک کا یہ تواریث واقعات کی تاویل کے لئے نہ تو ثابت شدہ ہے، نہ ضروری۔ یہاں تک تو مجھے اس کے ساتھ اتفاق ہے، اگرچہ میں اس وقت دعویٰ نہ کر سکتا، کہ یہ تواریث نامکن ہے۔ جو کہتا ہے، کہ جرثومی خلائیاں حیاتی گھماؤ گھمرد گرد کے کسی گھماؤ سے کسی طرح متاثر ہو جائے۔ یا بالکل دوسرے جو مخصوص ڈھکی ڈھکی انٹ سے محال ہوتا ہے، گھماؤ کی طرح جرثومی خلائیاں شاہ ڈھکی ڈھکی انٹ کے گھماؤ پر اثر افزا ہوں۔ جو صورت حال خواہ کچھ ہی ہو، مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اگر جیسا کہ کہ چکا مول ہیتن اور مناسب صناعی اختلاق اور دیگر نصب العین انفسی ماحول کے شہید یا حالات کے تحت، ترکیب کا نتیجہ ہیں، تو ماحول ارتقا کی بنا پر فطرت کو اس میں نفسی فطرت بھی شامل ہے، کی تاویل پر قناعت کرنے والے محقق کو مطلوبہ چیز مل جاتی ہے، فطرت کے تمام احوال میں ایک ایسی فعلیت منکشف ہو جاتی ہے، جو آتما جاتی ہے، اور ترکیبی ہے۔ یہی فعلیت نفسیات میں ذہنی نشوونما کا ایک ضروری جز ہے، لیکن اس قسم کی کوئی شہادت موجود نہیں، مگر یہ فعلیت نفسیات کے لئے مخصوص ہے، نہ اس بات کی کوئی شہادت ہے، کہ یہاں مظاہر سے! ہر کوئی چیز ہے، نہ کہ ان میں طبعا پائی جاتی ہے، جن کو میان کن تا تجربی نفسیات کا کام ہے +

# باب ہستم

انسان اور اعلیٰ حیوانات کی نفسیات کا مقابلہ

گزشتہ دو ابواب میں میں نے ذہنی اور عام ارتقاءیں تعلق کو واضح کرنے اور یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ جو انتہائی ترکیب فطری ذہن میں وسعت پیدا کرتی ہے وہ بھلاہٹ نوعیت بالکل ایسی ہی ہوتی ہے جیسی کہ ارتقاء کا سلسلہ تمام طبعی حوادث میں منکشف کرتا ہے۔ ہم اب اس بحث کو اس مقام سے شروع کرتے ہیں جہاں ہم نے اس کو باب شانزدہم کے خاتمہ پر چھوڑا تھا اس باب میں میں نے کہا تھا کہ حیوانات کی فعلیتوں کے ایک بڑے حصے کو تلازمہ کے ذریعہ عقلی توازن کا نتیجہ ثابت کیا جاسکتا ہے اور یہ تلازمہ اجمالی تجربہ پر مبنی ہوتا ہے۔ مجھے تسلیم ہے کہ حیوانی فعلیتوں کا بہت ہی چھوٹا حصہ ایسا ہے جس کی توجیہ کے لئے حیوانات میں اولیٰ ادا استدلالی فکر کی قابلیت ماننی پڑتی ہے۔ لیکن اس طرح کی مثالوں کی قلت تعداد اور ان کے جو حالات ہر تک پہنچے ہیں ان کی انسانی نوعیت کو دیکھتے ہوئے میری رائے یہ ہے کہ اگر ہم کو تمام موارد حالات کا علم ہو تو یہ چھوٹا سا حصہ بھی غائب ہو جائیگا، اور اس طرح تمام کی تمام حیوانی فعلیتیں عقلی توازن کی سلاخ پر قابل توجیہ ہو جائیں گی لیکن اگر نامناسب حقیقی اور محاط اقتصادی شاہدوں سے میری رائے کو تغلیط تو جائے تو میں اس کو ترک کرنے میں تامل نہ کروں گا۔ اگر اس وقت تک میری رائے صحیح ہے تو انسان اور اعلیٰ حیوانات کی نفسیات میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ

انسان مظاہر میں مخصوص اضافات کا احاطہ کرتا ہے، اور ان لوازمات کے معمم نتائج کو  
تصور کی فکر کی عادت تعمیر کرنے کے لئے استعمال کرتا ہے۔ اس کے برخلاف حیوانات اضافات  
کا احاطہ نہیں کرتے، نہ ان میں تصویری فکر ہوتا ہے، نہ علم، اگر کسی اصطلاح سے ہم  
تصوری فکر کے نتائج مراد لیں۔ اس نتیجہ یا اگر مزج خیال کیا جائے، تو تو کس کی صحت  
اور عدم صحت کا فیصلہ کر فیصلہ ممکن ہے، محض انسانوں کی بنا پر نہیں ہو سکتا، باوجودیکہ یہ فرمانے  
بہت دلچسپ، اور حیثیت انسانوں کے، بہت قیمتی ہوتے ہیں۔ اس کا فیصلہ ایسے محتاط  
اختیاری مشاہدات سے ہوگا جو نہایت نفاست کے ساتھ منضبط حالات میں  
کئے جائیں۔

گزشتہ تمام باتوں کو دہرانا یہاں مقصود نہیں۔ ان کی اور حیوانی نفسیات متقابلہ  
کے اس پہلو پر بہت کچھ کہا جا چکا ہے لیکن بعض پہلو اب بھی ایسے رہ گئے ہیں  
جن کے متعلق ہم نے ایک لفظ بھی نہیں کہا چنانچہ حیات نفسی کے جذبی پہلو کا یہیں  
نام تک نہیں آیا۔

خود کائنات اور تصرف کے باب میں میں نے کہا ہے کہ ابتدا اور ادنیٰ  
حیوانات میں تصرف کی تین اقسام ہرگز اس لذت والہ کی کیفیت کے قلب سے  
ہوتی ہے جو محض ہرگز تصرف پر اثر کرتے ہیں۔ یقین وہیں میں نے کہا تھا کہ انسان  
قوی فکر خیال ہے، جو اپنے کردار کے نصب العین قائم کرتا ہے، کس کے لئے یہ بیان  
اس وقت تک اور وارادہ تجربہ کے خلاف رہتا ہے، جب تک کہ ہم لذت و ہولیم کے مسئلہ  
کو وسیع نہ کریں لیکن یہ وسیع بھی غیر نفسی نہیں ہے۔

انسان اور حیوانات کی جذبی حالتیں بہت قریب ہوتی ہیں۔ ہر انسانی عنصر  
کے ساتھ کوئی نہ کوئی جذبی کیفیت ہوتی ہے، یا ہو سکتی ہے، عجز کی کیفیت سے میں  
احساس کے اس پہلو کو ظاہر کر دینگا جس کی وجہ سے احساس کرنے والا حیوان اس احساس  
کو باقی رکھنے، یا اس کا اعادہ کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے یا اس کو اپنے شعور سے  
خارج کر دیتا ہے۔ اب جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، احساس شعور، جن پر تجربہ کی  
نفسیات کی کئی ہرگز ہوتی ہے، بہت زیادہ متفق ہوتے ہیں۔ ان میں ہرگز  
ارتباطات ہوتے ہیں، امدان اور امتات کا ایک حاشیہ۔ احوال شعور کا بہت



بڑا حصہ حرکی احاسات مہیا کرتے ہیں۔ یہاں جس چیز کا جذبہ حسی احوال کہہ رہے ہیں وہ  
 تاہم حسی عناصر کی جذبی کیفیات کا مجموعہ ہوتے ہیں، اور یہی حسی عناصر مختلف  
 درجوں میں احوال شعور میں شریک و مخل ہوتے ہیں۔ لہذا ان کا تلف ہونا تو بالکل  
 نہیں ہے۔ اس کے علاوہ ترکیب کہ حسی تجربے اور اس حسی پر مبنی ادراک انصاف  
 میں اس قدر اہم ہوتی ہے، وہ شعوری تجربے کے جذبی پہلو میں بھی کچھ کم اہم نہیں ہوتی۔  
 غصہ کی سی نسبت ایک اور جذبی حالت کو بھی اس کے اخلا و ترکیبی یعنی مختلف جذبی کیفیات  
 میں تحلیل کرنا تقریباً ناگن ہے۔ اس میں تو شبہ نہیں کہ غالب مہیانات، جن کے نتائج  
 کے ساتھ جذبہ بولفہ ہوتا ہے، حرکی مہیانات ہوتے ہیں لیکن ان کی ترکیب و ہر شعور کے  
 نیچے ہوتی ہے، اور کیا کی اصطلاح میں اس کا نقطہ اقرار زیر شعوری حصہ میں ہوتا ہے۔  
 نفیات بحیثیت نفیات کے لئے یہ ناقابل تجزیہ ہیں جس طرح کہ ہم ان حرکی مہیانات  
 کے صرف نقد نتائج سے واقف ہوتے ہیں، جوں کہ ہمارے حرکی احاسات کو مرکب  
 کرتے ہیں، بالکل اسی طرح ہم کو شعری وقوف ان ہم زمان اور متبع مہیانات کی کثیر تعداد  
 کے صرف نال کا ہوتا ہے، لیکن کی جذبی کیفیات کی کہ اس تلف نال کو مرکب کرتے  
 ہیں جو تجربے کے کسی لمحہ کی تمام نفسی لہر کے مرکزی اور ذیلی دونوں حصوں میں ساری  
 محسوس ہوتا ہے، اور جس کو ہم جذبی حالت کہتے ہیں۔ میں نے کہا ہے کہ یہ لہر کے  
 مرکزی اور ذیلی دونوں حصوں میں ساری ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ مرکزی  
 ارتسام یا خیال کو خارج کرنا تو ذرا سے کے اصلی اور مرکزی شخص کو گویا خارج کرنا ہے۔  
 کیونکہ جذبہ ای ارتسام یا خیال سے پیدا ہوتا ہے۔ اور میں تو اس عقیدہ کی طرف  
 مائل ہوں کہ جذبی حالت شعور کی حقیقی زمین کا حصہ ہوتی ہے۔ ایک بی جا اپنے دشمن  
 کے لئے کو دشمنی ہے سر سے لے کر ٹوک کی ٹوک تک جذبی کیفیت سے ملو ہو جاتی ہے۔ کتا  
 اس کے شعور کے مرکز میں ہے لیکن جذبی کیفیت کی حقیقی زمین کے سامنے ہے اور یہ  
 جذبہ اس لئے دگ دریشیں ساری ہے جس قدر زیادہ غموں خد بہ پر کرتا ہوا ہے  
 بیخود میرا یقین ہوتا رہا ہے کہ یہ شعور کا حاشیہ بناتا ہے، یعنی یہ کہ یہ ایک طرح کی دہی  
 حقیقی زمین ہے۔ اسی وجہ سے جذبات کی تحلیل و اصطلاح میں اور بھی زیادہ دشمن  
 پیش آتی ہیں

جہاں احساسی تجربے کے زندگی کے جذبی پہلو پر تفصیلی بحث کرنا مقصود نہیں۔ میرا خیال ہے کہ کیفیات مثلاً بلا قباحت فرض کر سکتی ہے کہ احساسی تجربے کا جس قدر حصہ حیوانات اور انسانوں میں مشترک ہے اس تمام میں حیوانات کے جذبی احوال ہمارے انسانوں کے جذبی احوال کے مشابہ ہوتے ہیں اور ہر انسان احساسی تجربے کی پیدا کردہ فعلیتیں صرف غافل ہی سے نہیں بلکہ اُن دیگر جب سے بھی تعلق رکھتی ہیں، جن کے لئے جان کے خلاف یہ کی جاتی ہیں، وہاں تو منف جذبی احوال کی اہمیت صرف فرد ہی نہیں ہوتی، بلکہ ہر فرد اور انسانی چوٹی ہے اور یہ تو یاد ہو گا کہ یہ جذبی احوال احساسی تجربے کے صرف جذبی پہلو ہوتے ہیں۔ لیکن یہ ہر فردی صرف احساسی تجربے کے دو حصے پر چھٹی ہے، نہ کہ نظر اور شعور ذات کے دو حصے پر۔ تاہم یہ اس اعلیٰ صنف ہر فردی کی بنیاد بنتی ہے، جو انسان کی اجتماعی زندگی اور حیوان کی اجتماعی زندگی میں بالکل الگ ہے۔

یہاں یہ بات باخوش قابل غور ہے کہ ادراک اضافات اور اس سے پیدا ہونے والا شعوری فکر، جذبی عناصر کی ایک نئی قسم اپنے ساتھ لاتا ہے۔ یہ جذبی کیفیات خود ان اضافات کے ساتھ متولد ہوتی ہیں اور یہی کیفیات احساسی تجربے کے لئے مجددہ اور مرکب مادہ و پود میں شامل ہو جاتی ہیں ان تاروں کو نکالنا، اور نفسیاتی تخلیق کرنے نتیجہ کے طور پر ان کو الگ کرنا، بہت دشوار ہے۔ یہ اضافات کے ساتھ متولد ہوا ہیں اور ان ہی اضافات پر ان کی قیمت موقوف ہوتی ہے لیکن ان کے وہ غل ہو جانے سے احساسی تجربے کے اُن جذبات میں نمایاں تغیرات ہو جاتے ہیں، جن کے ساتھ یہ نہایت نفاس سے گڈھ ہوتے ہیں۔

ہم اس سہرت آئین جذبے کی مثالیں گئے جو نام نہاد احساسی محسن سے پیدا ہوتا ہے۔ بیا پرندہ مختلف اور چمکدار رنگ کے پھولوں اور پھلوں سے اپنا گھر سجاتا ہے، ہر کر یہ النظر اور بد نہایت نکال کر بھی نکلتا ہے، زمین پر نہایت نرم و دوپ سپلاٹا ہے۔ اسی طرح شوخ و رہنمائی ڈراکٹر کو لڈ نہایت خوش فہمی سے اپنے گھوٹیلے کو آراستہ کرتا ہے جن انخاص کو یہ واقعات معلوم ہیں وہ میرے نزدیک اس سے ہلکا ذکر ہے کہ بعض حیوانات میں بھی احساس من ہوتا ہے اور یہ بھی ان اشیاء سے ملتا ہوتا ہے جہاں کی اور ہماری آنکھوں کے لئے طشتا ہوتی ہیں۔ یہ احساسی تجربے کا نتیجہ ہے۔

اور اس کو احساسی تجربے سے بہت گہرا تعلق ہے۔ لیکن جب اشیاء کا مذاک و مذاک  
اور تناسب صرف محسوس نہیں ہوتا بلکہ اس کا ایک دوسرے کے تعلق سے ادراک ہوتا  
ہے اس وقت لذت جو اس پر اعلیٰ جہلی لذت کا اضافہ ہوتا ہے جو ادراک انضافات کے  
ساتھ تولد جذبی کیفیات سے پیدا ہوتی ہے۔ ایک دہائی نامی محل دیکھنے جاتا ہے  
لیکن وہاں کے نقش و نگار سے لطف اندوز نہیں ہوتا کیوں؟ محض اس وجہ سے کہ یہ چیز  
ایسی نہیں جس کی غریبوں کو سادہ احساسی تجربہ کی آنکھ معلوم کر سکے۔ اس کے لئے ضرورت  
اس بات کی ہوتی ہے کہ اس کے مختلف حصوں کے انضافات کا ادراک ہو۔ اس  
ادراک انضافات کے ساتھ جو جذبی کیفیت ہوتی ہے وہ احساسی تجربہ کے جذبات کے  
ساتھ گندہ جاتی ہے اور اسی وجہ سے ان کی اہمیت باہل نئی ہو جاتی ہے۔ اسی احساسی  
تجربے کی خالصتہ احساسی جذبی کیفیت ذہنی ترقی کے ادراک اور تصویری پہلوؤں کی  
جمالی کیفیت میں بدل جاتی ہے۔

اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا کہ اہل کی زمرہ بھی خود اس کے لئے مستحق  
ہوتی ہے اور ہم فرض کر سکتے ہیں کہ اس کے احساسی کو بھی اس لذت حاصل ہوتی ہے۔ سوچتی  
سے ہمارا استدلال وہی اسی قبل سے ہے اور احساسی تجربے کی مخصوص صورت کے جذبی  
پہلو کا نتیجہ ہے لیکن جب شعور کے انفعالات محسوس نہیں بلکہ درک ہوتے ہیں اور  
آوازوں کے آواز چلاؤ اور ان کے تڑپوں سے لطف آنے لگتے ہیں تب احساسی تجربے  
کی سادہ لذت پر نئے عناصر کا اضافہ ہوتا ہے جو اس کی کیفیت کو بڑھاتے ہیں اور اس کی  
قیمت کو بڑھاتے ہیں اور اس کو جمالی بنا دیتے ہیں۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ تمام بڑھاد  
ادراک یا عقلی عنصر کا نتیجہ نہیں ہوتا بلکہ جذبی پہلو کے عقلی عناصر کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اگر عقلی  
عنصر بحیثیت عقلی عنصر کے ایسی بحیثیت توفی ہونے کے غالب ہو تو جذبی حالت کی  
قیمت میں اضافہ ہونے کی بجائے کمی ہو جاتی ہے۔ سوچتی یا اور کسی فن سے کشیدہ ترین  
لذت حاصل کرنے کے لئے لازمی ہے کہ ہم اپنی عقل کو تھوڑی دیر کے لئے خیر باد کہہ کر  
اپنے آپ کو اس استدلال کے لئے وقف کر دیں لیکن جذبی پہلوؤں کے عقلی عناصر  
تو موجود رہتے ہیں ان کی وجہ سے سرسرت لگن جذبی کا حجم بڑھ جاتا ہے بلکہ حیوانات  
احساسی تجربے تک محدود ہیں تو ان کے جذبی اعمال میں وہ عناصر پوشیدہ ہوتے ہیں

جواہرک کی جذبی کیفیات کا تجربہ ہوتے ہیں۔

جب تجربہ کے جذبی پہلوؤں میں ادراک اضافات کی قابلیت شامل ہو جاتی ہے تو اس سے دیر یا سوز خوردان کی احوال میں باہمی اضافات کی ادراکی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس طرح جمالی تصدیقات کی آفریں ہوتی ہے لیکن جمالی تصدیقات کے دو پہلو یا اوصاف ہوتے ہیں۔ اور چونکہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر حیوانات ایک کے درجے تک پہنچ نہیں پاتے، تو دوسرے تک تو یقیناً پہنچ جاتے ہیں، اس لئے ان پر مختصر بحث مناسب ہوگی۔

سب سے پہلے تو یہ بات قابل غور ہے کہ جس طرح ادراک اضافات کا خام مواد احساسی تجربہ پیش کرتا ہے جہاں شعور کے انتقالات (جن سے ادراک کو معاملہ پڑتا ہے) سابقہ محسوس ہوتے ہیں اسی طرح جمالی تصدیقات کا خام مواد اس احساس تشفی، یا عدم تشفی میں ملتا ہے، جو تجربے کے مسرت آئین یا الم انگیز ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے۔ بادِ سیح اور زیادہ تشفی بخش صورت میں یوں کہئے، یہ احساس تشفی یا عدم تشفی، نفسی فطرت کے ساتھ اس تجربے کی موافقت یا عدم موافقت کا نتیجہ ہوتا ہے جو تجربہ کہ نفسی فطرت کے ساتھ موافقت رکھتا ہے، وہ مرغوب ہوتا ہے اور جو غیر موافق ہوتا ہے وہ مذکورہ اور جو موافقت نہیں رکھتا، وہ نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ جب حیوانات نے آدیفوسس کی بانسری کی آواز سنی، تو ان کے کانوں میں وہ آواز آئی، جو ان کے تجربے میں نئی تھی، اور چونکہ یہ آواز مسرت بخش یا ان کی نفسی فطرت کے موافق تھی، لہذا ان کو اس کی طرف رجعت ہوئی، اور وہ سننے کے لئے قریب آئے۔ لیکن اگر آدیفوسس کی جگہ کوئی نوآموز بانسری بجاتا، تو فرض کیا جاسکتا ہے، کہ آواز ان کے لئے گروہ ہوئی، اور وہ پر اگندہ ہو جاتے۔ حیوانات میں احساس تشفی یا عدم تشفی ان کے احساسی تجربے کا ایک طبعی واقعہ ہے۔ لہذا اس سے تصدیقی عمل مدلول نہیں ہوتا۔ ایک محسوس موافقت یا عدم موافقت، لذت آئینی یا الم انگیز، جمالی تصدیق کا جو ثمری مادہ حیا کرتی ہے۔ جمالی تصدیق کے معاملہ میں ہم اس وقت تک

و اہل نہیں چوتھے جب تک کہ کوئی سیارہ یا نصب اسمیہ یا محکمہ کو میں حسبِ تفضیل سے کسی سیارہ پر دالت ہوتی ہے۔ جب میں کہتا ہوں کہ تیرہ درخت ہے یا پانچ خواجہ بہت ہے یا تیرہ زنی ہے یا پانچ شریف ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ درختی خواجہ و زنی یا شریفی کا جو سیارہ اس نے قائم کیا ہے چھپتا ہے کے مطابق ہے۔

جمالی تصدیق کے لیے درجہ یا صنف میں سیارہ یا نصب اسمیہ غیر صرف اہل غیر میں رہتا ہے یہاں تک کہ جو محکمہ ہے کہ بعض میں جس کا کام ہی جمالی تصدیق کا اظہار ہے اس سیارہ یا نصب اسمیہ کی تعریف، یا اس کی بیان ذکر کے اور صرف اشارہ کرنے پر قناعت کرے۔ مقصود آدھار خلیل کو شخص ادبی خوبوں کا تبصیر کرنا ہے۔ جو لوگ کہ شعر میں نصب اسمیہ یا سیارہ معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں ان کی تعلق وہ کہتا ہے۔

تاہم دین و بصیرت اہل شعور جمالی شاعری خاصاً کو جو صورت میں معلوم کرنے کے لئے بہت محنت اٹھاتے ہیں لیکن بہتر ہوتا کہ وہ اہل شعر یا جمالی شاعری کے مخصوص نمونوں کی طرف رجوع کرتے اور کہتے کہ اہل قسم کی شاعری کے خاصاً کچھ ایسے ہوتے ہیں۔ یہ خاصاً ناقد و بصیر کی نظر کے مقابلے میں شاعر کے اشاروں زیادہ غریب کے ساتھ معلوم کئے جاتے ہیں۔ . . . . ایک طرف تو اشعار کا مفہوم و مطلب اور دوسری طرف طرز و سلوب بیان دونوں اہل حسن و قدرت کا خاص نشان اور ذور رکھتے ہیں لیکن اگر ہم سے کہا جائے کہ اہل نشان اور ذور کو جو صورت میں بیان کر دے تو ہمارا جواب یہ ہو گا کہ ہم نہیں کر سکتے۔ وہ اس کی یہ ہے کہ اہل بیان میں یہ جانے اہل گہرائی کے دھندلا ہو جائے گا۔ جو نشان اور ذور کو ان اشعار اور شاعری تمام اشعار کے مفہوم و مطلب کا ہوتا ہے وہ دراصل ان کی خاص ذہنیت کا نتیجہ ہوتا ہے۔

غرض یہ ہے ایک صنف جمالی تصدیقات کی۔ اس میں ایک سیارہ یا نصب اسمیہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے لیکن یہ سیارہ یا نصب اسمیہ ان الفاظ میں

ظاہر ہے کہ جو شخص ہوتا ہے اس کو عقل سے متعلق ہے۔ یہ خوف اس کے یہ ایک ایسی صورت میں پیش ہوتا ہے جس کو باوجود حجت شمر کے جلدی چلوئے عقلی ہو کہ ہے۔ ہم میں سے اکثر ایک سنگار یا ایک اچھی تصویر کی خاص خوبی نیا نہیں کرتے لیکن پھر بھی ہم میں سے ہر ایک اپنے آپ کو سن پرست کے ملاقات پر جانے دینے کا دل بکھاتا ہے۔

تصدیق کی دوسری صنف وہ ہے جسے سائنٹفک جالیات کہا گیا ہے۔ اس میں رہا، یا نصب، امین، مکمل کیا جاتا ہے اور اس کے اظہار بیان کئے جاتے ہیں۔ کسی نفی پیداوار پر جو حکم لگایا جاتا ہے اس کو یہ کہا کر جائز ثابت کیا جاتا ہے کہ یہ سب مادہ میاں سے کس طرح کہاں، اور کس قدر فروتر ہے لیکن ہمالی ملاقات پر حکم لگانے کی مناسبت پر بحث کرنا میرے موضوع سے خارج ہے۔

میرے نزدیک اس سے کسی کو انکار نہ ہو گا، کہ تصدیق کی یہ دوسری صنف انسان کے لئے مخصوص اور حیوان کی طاق سے باہر ہے پہلی صنف کے ان میں موجود یا غیر موجود ہونے کے متعلق آواز کا مختلف ہونا ثابت مکن ہے جو لوگ عقیدہ رکھتے ہیں کہ حیوانات اخانات کا ادراک کر سکتے ہیں وہ تو کہیں گئے کہ ان میں اس تصدیق کو قائم کرنے کی طاق ہوتی ہے اگرچہ اس اظہار کی طاق نہیں ہوتی۔ چنانچہ اکثر ماہرین حیاتیات کا خیال ہے کہ پرندوں کی ادہ کثیر التعداد و قسمت آزمادوں میں سے کسی ایک کو اس کے چکرار پروں کی مناسبت پر بطور جزو جس کے انتخاب کرتی ہے۔ فرض کرو کہ ایک مادین پرندے کے سامنے دو پرندے ہیں، اور ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے پروں کو دکھا کر اور اپنے جوشن کا اظہار کر کے مادین کی نظر انتخاب کے سامنے پیش کرتا ہے اور وہ اس پرندے کو منتخب کرتی ہے جس کے پر زیادہ چمکدار ہوتے ہیں اور جس میں نفاست و حسن ہوتا ہے۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ کیا اس سے یہ دلیل نہیں ہوتا کہ اس مادین کا ایک بھی خاص میاں حسن ہے اور وہ اس رنگ کا انتخاب کرتی ہے جو اس میاں سے قریب تر ہے؟ لیکن اگر محض اتمام حجت کے لئے اس حیاتیاتی ادلی کو فرض ہی کر لیا جائے کہ مادین انتخاب کرتی ہے تب بھی یہ لازم نہیں ہوتا کہ وہ اخانات کا ادراک کرتی ہے یا دونوں پرندوں کا ایک خالی میاں کے بلان کا ایک دوسرے سے مقابلہ کرتی ہے۔ صرف اس فرض کو لینا کافی ہے کہ الف ب کی نسبت قوی تر جذبے اور قوی تر تربیت کا باعث ہوتا ہے اور اسی وجہ سے

وہ بلاد الف کی طرف کھینچتی ہے۔ فلک ایک کی طرف یہاں دوا دراک انہما کی طرف ہے۔ نہ غریبوں کی مثالی معیار قائم کرنے کی۔ اگر یہ واقعات خیالاتی نقطہ نظر سے ہیئت شدہ ہیں، امداد کی توجہ احساسی تجربہ کے تپاس کی بنا پر ہو سکتی ہے، یعنی یہ کہ قومی ترغیب غالب رہتی ہے تو ہم بھراپے قانون تعبیر و تاویل کے مطابق مجبور ہیں کہ امداد کی اعلیٰ قوت کے وجود کو تسلیم کریں۔

یہاں ہم کو یہ واضح کر دینا چاہیے کہ ایک جمالی تصدیق کی بحیثیت جمالی تصدیق کے لازمی اور جبری خصوصیت کیا ہوتی ہے۔ یہ بالخصوص مطالعہ بلن اور تفکر سے تعلق رکھتی ہے۔ اس میں الف سے پیدا ہونے والے مخصوص جذبی احوال کا مقابلہ جس مثال جذبی احوال سے ہوتا ہے جو تجربے کی تقسیم کا نتیجہ ہوتے ہیں اور جن کے لئے کالا کی علامت مقرر کی جاسکتی ہے۔ الف اور ب یا الف اور لا کا معین اور اک ہوتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ الف ب لا سے قریب تر ہے یا اس سے فروتر۔ ادنیٰ طور پر تو جمالی تصدیق کو مخالفت ایک فرد سے تعلق ہوتا ہے اور اس کی صورت کچھ ایسی ہوتی ہے کہ "الف مجھے ب یا لا کے مقابلے میں ایسی معلوم ہوتی ہے۔" لیکن اگر حیات اجتماعی سے قطع نظر کر لی جائے تو اس معاملے میں کسی تصدیق کا اظہار ہی بے کار ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں فرق کو صرف محسوس کرنا ہی کافی ہے۔ اظہار کے بعد ہر تصدیق اجتماعی ہو جاتی ہے، فرضی نہیں رہتی۔ بسہذا مثالوں کی طور پر ہر تصدیق اجتماعی ہوتی ہے۔ یہ وہ اصل ایک رائے ہے جو میں بحیثیت ایک خاص جماعت کے رکن کے ظاہر کرتا ہوں۔ اس اظہار کی غایت یہ ہوتی ہے کہ اس رائے کا اسی جماعت کے دیگر اراکین کی آراء سے مقابلہ ہو سکے ان آراء کا مقابلہ اور مصطفات اور ان کی تقسیم سے جمالی مسالالت میں عام رائے کا نتیجہ ملتا ہے۔

اب جمالی مسالالت کے تعلق آراء کا مقابلہ اصطلاحات انفرم کے نتائج (۱) مختلف افراد (۲) مختلف ملک اور (۳) مختلف اوقات میں مختلف ہوتے ہیں۔ یہ ممکن تبدیل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اگر رنگ کی اینٹوں کی جگہ درختوں سے قطع کر لی جائے تو درخت گلاب کے پھول کا اثر ہم سب پر احساسی شعور کی حد تک ایک ہی ہوتا ہے۔ یعنی یہاں ایک ایک نمونے کے تبدلات کو اکثر تعداد میں نہ دیکھ لیکن جمالی تصدیق میں تبدلات بہت زیادہ

نمایاں اور وسیع ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ایک مشترک اجتماعی نصب 'امین' یا جمالی تصدیق کا ایک میعار قائم کرنا بہت دشوار بلکہ ناممکن ہے لیکن باوجود اس کے کہ یہ قابل تغیر ہے ہم میں سے اکثر ایک اجتماعی میعار کو تسلیم کرتے ہیں ہمارا ذاتی میعار اس کے مطابق ہو یا نہ ہو۔ ایک شخص کو سمجھنا ہے کہ میں جانتا ہوں کہ سسپنس اور میلٹن تادور الکلام اور فصیح الیسان تھے، لیکن ان کی تصانیف پڑھنے میں مجھے ذاتی طور پر کوئی لطف نہیں آتا۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ میعار کیا ہے جس کو ہم تسلیم تو کرتے ہیں لیکن ذاتی طور پر اس کو قبول نہیں کرتے؟ یکس کا میعار ہے؟ اگر یہ ہمارے ذاتی تجربے کے متعارض ہے تو پھر ہم اس کو تسلیم ہی کیوں کرتے ہیں؟

یہ میعار ان لوگوں نے قائم ہے جن کو مثلاً ادب کے ساتھ شغف ہے جنہوں نے اس کے ہر پہلو کو بالاستیعاب مطالعہ کیا ہے جن میں گہری ذہنی فعالیت و بصیرت ہے۔ اور جس سے محنت مطالعہ نے وسیع تجربہ پیدا کیا ہے اور وہ اس وسیع تجربے سے مستفیع ہوتے ہیں۔ اگر ادبیات کا اس طرح مطالعہ کرنے والوں کے تقریباً کلی اتفاق رائے سے سسپنس اور میلٹن انگریزی ادب کے اساطین مان لئے جائیں تو پھر ہم لوگوں کا ان کی مخالفت کرنا اور ان سے علیحدہ لوگ ذاتی حکم لگانا قابل معافی گستاخی ہے۔ ہماری حالت تو یہ ہے کہ نہ ہم کو ادبیات سے شغف ہے نہ ہمارے پاس اتنا وقت ہے کہ اس کا بالاستیعاب مطالعہ کریں۔ پھر سے نزدیک کسی تصنیف کی ادبی خوبیوں سے لطف اندوز نہ ہو سکنے کے باوجود ان کو تسلیم کرنے کا یہی مطلب ہے یہیہ جمالی تصدیق کی اور صورتوں کا ہے۔

اگر ہم سلیہ میعار کو اجتماعی میعار کہتے ہیں تو ہماری مراد تمام قوم کی تصدیق یا کسی ماخوذ للبرئیت کی تصدیق سے نہیں ہوتی بلکہ ہماری مراد قوم کے صرف اس حصہ کی تصدیق ہے ہوتی ہے جس کو اسے قائم کرنے کے خاص ہوائے ملے ہیں۔ اس قسم کا اجتماعی نصب 'امین' یا بنیاد ان لوگوں کے انفرادی نصب 'امین' یا عیاد پر موقوف ہوتا ہے جو قوم کے اس خاص حصہ کے اراکین ہیں۔ ان ہی لوگوں کی تصدیق کو ہم اجتماعی تصدیق کہتے ہیں۔

میں نے اجتماعی نصب 'امین' پر مختصر بحث صرف اس لئے کی ہے کہ میرے نزدیک



جانی یا کسی اور قسم کے نصب العین اور خصوصاً اجتماعی نصب العین کا ہونا ایمانی حیات  
 ذہنی کے مقابلے میں انسانی حیات و ذہنی کی خصوصیت امتیازی ہے۔ حیوانات اپنے  
 احوال و امور کو لذت افزا یا المیہ نگر محسوس کرتے ہیں اور احساسی تجربہ کا بھی جذبی  
 پہلو ان کی فعلیتوں کی زیادہ تر تشکیل کرتا ہے۔ مختلف احوال و امور میں باہمی اضافات کے  
 ادراک کی قابلیت ان میں بہت مشتبہ ہے اور اگر ان میں یہ قابلیت ہوتی بھی ہے،  
 تو یہ یہی ہے کہ وہ اضافات کی جانچ کے لئے کوئی مثالی معیار قائم نہیں کرتے۔ لیکن  
 اگر انسان کے ارتقاء کے کسی دور میں ادراک اضافات کا اعتدال اس طریقہ سے ہوتا ہے  
 جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے، تو اس کی جانچ کے لئے ایک خاص قسم  
 کے لذت افزا نتائج حافظہ میں ایک ایسا معیار قائم کریں گے، جو اسی طرح کے نئے  
 تجربات کے جذبی پہلو کی جانچ کرے گا۔ آج کے تجربات اس قدر خوشگوار نہیں، جس قدر  
 کہ کل کے تھے۔ اس طرح ایک فردی معیار ذہنی صورت پذیر ہوگا، اور یہی اجتماعی اطلاع ہی  
 کی مدد سے ممکن ہوگا۔ ابتدائی طور پر اجتماعی بن جائے گا۔ آخر کار کامیاب ترین اقدار  
 کی اجتماعی تصدیقات کا باہم مقابلہ ہوگا، اور اس مقابلہ کے نتائج ضبط تجربہ میں لانے  
 جائیں گے، تو ایک ایسا اجتماعی معیار قائم ہو جائے گا، جو زیادہ تر ذہنی طور پر مسلم ہوگا۔  
 اس وجہ سے کہ اس قسم افراد ہمیشہ موجود رہیں گے، جو اپنے اپنے معیار کو ان مسلمہ اشیاء  
 قابلیت کے لوگوں کے معیار پر ترجیح دیں گے۔ یہ سزاگراشتہ باب کے مباحث کی طرح  
 یہاں بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نشو و نما کے معنی میں ادراک اضافات کے وقت کے  
 ایک نئے دور کا اعتدال ہوتا ہے۔

اس وقت تک ہم جن کے معیار پر بحث کرتے رہے ہیں۔ اب ہم مختصر معیار  
 صداقت پر غور کریں گے۔ حیوانات کی فریب دہی کی شالیں بیان کرنا کچھ مشکل کام نہیں،  
 لیکن میں یہاں صرف ایک پراکتفا کر دوں گا، جو مجھ سے مسٹر آرتھر سٹریڈلنگ  
 بیان کی ہے۔ وہ کہتا ہے :-

”میں نے ایک گناہی چوڑا ذہن کو دیا، جس نے ہنگامہ در کرتوں کے اس کچھیلے  
 پرکھنے کو کرنیز کے ادورہ میں پرکھنا سکھایا کہ کچھ افسار مل سکے۔ کھانے کا

مگر حادہ زیرِ تربت لیے تھے اور کھانکھاؤت صرف وہ اور اس کا باپ ہوتے تھے۔ یہ دونوں میز کے ایک سرے پر بیٹھے تھے۔ ایک خاص اشارے پر کھانا انگوٹوں پر چلنا شروع کرتا تھا، اور دوسری میز پر چکر کاٹتا تھا۔ کچھ دنوں کے بعد اس کی رفتار میں ترقی معلوم ہونے لگی۔ وہ اب نقطہ آغاز پر پہنچنے کی نسبت بہت جلد پہنچ جاتا تھا۔ تحقیق سے معلوم ہوا کہ جب تک وہ اپنی اس گردش میں نظر نہ آجائے رہتا تھا، اس وقت تک تو چاروں ٹانگوں پر چلتا تھا، اور جب ان کی نگاہ کے سامنے آتا تھا، پھر وہ ٹانگوں پر کھڑے ہو کر چلنا شروع کر دیتا تھا۔ اس کے علاوہ وہ بار بار پیچھے مڑ کر دیکھتا تھا، کہ کہیں کوئی اس کو دیکھ تو نہیں رہا۔ میں نے یہ تمام ناشائستہ چمک خمد دیکھا ہے۔

اب چونکہ ہم اس واقعہ اور ایسے ہی اور واقعات کی توجیہ عقلی اور احساسی تجربے سے نہیں کر سکتے اس لئے سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں، کہ وہ عقل کی اس صورت میں ہے، جس میں یہ فی الواقع صادر ہو رہا تھا، اور اس صورت میں کہ یہ صادر ہونا چاہئے تھا، میں انصاف کا اور اگ کر رہا تھا، اگر ایسا ہے تو یہ تمام حرکت جھوٹ کے درجے کو پہنچ جاتی ہے۔ یہاں ہم جھوٹ دینے کی نسیات پر منسلک بحث نہیں کر سکتے لیکن جھوٹ یہ قول میں ہو، یا عقل میں، اس وقت تک جھوٹ نہیں بنتا، جب تک کہ کسی کو دھوکہ دینے کی شعوری نیت سے متحمل نہ کیا جائے، اگر کرتے کی یہ تمام حرکت دھوکہ دینے کی نیت سے تھی، تو اس کے دل میں کچھ ایسا خیال آیا ہو گا، میں تو چار ٹانگوں پر چل رہا ہوں، حالانکہ یہ لوگ سمجھ رہے ہیں کہ میں وہ ٹانگوں پر چل رہا ہوں۔ ہم اس تاویل کے آنے کے لئے تیار ہیں بشرطیکہ اس واقعہ کی توجیہ کسی مادہ ترقی اس سے نہ ہوتی ہو۔ لیکن انوسس یہ ہے کہ اس کی بھی اختیاری تحقیق نہیں کی گئی، اور نہ اس فعل کے ارتقاء کے تمام مدارج ہی ہم تکسید ہو چکے ہیں۔ ظاہر ہے کہ میں نہیں کہہ سکتا کہ یہ مدارج کیا تھے، لیکن اگر یہ مدارج کچھ اس طرح کے تھے جیسے کہ میں قبل میں بیان کر دے گا، تو اس کی توجیہ عقل کی بنا پر ہو جاتی ہے۔ کھانا ٹانگوں پر چلنا شروع کرتا ہے اس طرز رفتار پر قائم رہتا ہے اور انعام پالیتا ہے۔ ایک دن وہ چلنا شروع تو وہ ٹانگوں پر کرتا ہے لیکن کچھ دور جا کر چاروں ٹانگوں پر چل کر آتا ہے پاس پہنچ جاتا ہے لیکن انعام نہیں پاتا۔ پھر جب کسی وہ اپنی مالک کے سامنے چاروں ٹانگوں پر چلنا ہے اور انعام

نہیں پاتا۔ ان میں کھڑا تازم، سہس کو کھلی ٹانگوں پر کھڑا اچھٹنے کی ترفیب دلاتا ہے اور اس طرح وہ انعام یافتہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک شخص اس یا کسی اور طریقہ سے اس کتنے نے یہ دریافت کر لیا کہ وہ ٹانگوں پر چڑھا شروع کرنے جاوٹا ٹانگوں پر چکر پورا کرنے اور دو ٹانگوں پر لاکھ کے پاس پہنچنے سے انعام مل جائے تو یہ اس کڑب کو کرنے کا سہل ترین طریقہ معلوم ہوتا ہے اور یہ عادت مستحکم ہو جاتی ہے۔ کہا جاسکتا ہے کہ اس توجہ سے قفل کا ذریعہ آسمان دلول ہوتا ہے۔ میں جواب دیتا ہوں کہ اگر یہ فعل جھوٹ کے درجے کا تھا تو اس میں صرف یہی پیچیدگی نہیں ہوتی جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے بلکہ اس کے علاوہ اور اس پرستندہ خیال بھی ہے کہ میں تو جاوٹا ٹانگوں پر چل رہا ہوں، حالانکہ یہ لوگ سمجھ رہے ہیں کہ میں دو ٹانگوں پر ہوں۔ یہی جزو میرے نزدیک غیر ضروری ہے۔ میرا خیال ہے کہ حیوانات کی ترفیب دہنی کے تمام قصوں کی توجہ اس قیاس کی بنا پر ہو سکتی ہے کہ وہ احساسی تجربہ کی عقل سے ایک کام کو کرنے اور مطلوب کو حاصل کرنے کا سہل ترین طریقہ معلوم کرتے ہیں اور یہ کہ ہم کو یہ فرض کرنے کی ضرورت ہیں کہ اس حیوان کے ذہن میں کوئی ایسی تصدیق ہوتی ہیں کہ یہ مفید ہے، حالانکہ لاکھ اس کو سیاہ سمجھ رہا ہے، یہ سچ ہے کہ بہت چھوٹے بچوں کے اکثر جھوٹ کی طرح حیوانات کے ترفیب میں بھی ایسے خیال و اقوال ہوتے ہیں جن سے ہم دھوکے میں آ جاتے ہیں لیکن ان کی نیت دھوکہ دینے کی نہیں ہوتی ہے تو پھر کہنا چاہئے کہ حیوان احساسی تجربے کے درجے سے گزر چکا ہے۔ دوسرے الفاظ میں حیوانات کے ترفیب مادی ہوتے ہیں، مادی اور میری رائے یہ ہے کہ جس طرح ان میں حسن کے معیار کا ادراک یا تصدیق نہیں ہوتا، اسی طرح صداقت کے معیار کا بھی ادراک و تصور نہیں ہوتا۔ اور جس کے پاس صداقت کا معیار نہیں وہ مجھ میں نہیں لگتا اگرچہ ہو سکتا ہے کہ اس کے فعل سے ہم کو دھوکہ ہو۔

اب صاف کے معیار کے متعلق کیا حکم ہے؟ کیا حیوانات جانتے ہیں کہ کتنے ہیں؟ پروفیسر فیلے نے اپنی کتاب "ذہن انسانی" میں ایک کچھ حاشیہ

میں کیا ہے۔

”خفیٰ خفیٰ کہ اشاروں میں سے واضح ترین مثال وہ ہے جو میرے ایک دوست مجھ سے بیان کی ہے۔ خودی نفس جس کے کمال تک تھا، اور اس نے پرانا جسم چشم خود نہ سمجھا ہے۔ یہ کمال کمال کے کمرے میں چھوڑا گیا، جہاں بچا کھانا رکھا تھا۔ وہ بیکار پڑ چکا، ایک شخص ہی دلی اطمینان اور اس میں سے لقمہ لئے بغیر اس کو دیران خانہ میں لے گیا، اور اپنی مالک کے قدموں میں ڈال دیا۔ اس کے بعد بہت مایوسانہ صورت بنائے ہوئے باہر نکل گیا۔“

میں یہاں کوئی نقطہ ایسا نہ کہوں گا جس سے اس کتنے کی اخلاقی غریبی میں کسی طرح کمی آئے۔ لیکن اس واقعہ کی تحلیل کرنے کی تو غالباً مجھے اجازت ہوگی۔ ہم فرض کر سکتے ہیں کہ وہ غریب بھوکا تھا، لیکن بھوک کو رفع کرنے کے طبعی میلان میں مالک کی فرمانبرداری کے اس احساس سے رکاوٹ پیدا ہوئی، جو انسان کے ساتھ اس کے طریق بود و باش کا نتیجہ تھا۔ یہاں خیال رکھنا چاہئے کہ اس طبعی میلان کا رکاوٹ ناقص تھا، اگر یہ کمال ہو تا تو وہ اس بونی کو نہ بچراتا۔ لہذا کھانا چاہیے کہ بھوک کو رفع کرنے کا ادنی میلان مالک کی فرمانبرداری کے اعلیٰ میلان پر غالب آیا، لیکن یہ غلبہ صرف ہنگامی تھا۔ انجام کار اعلیٰ میلان کا غلبہ ہوا، اور وہ مایوسی کی صورت بنائے ہوئے اپنی مالک کے پاس چلا گیا۔ اس سے تو کسی کو انکار نہ ہو گا، کہ کتنے کے ذہن میں متخالف میلانات کی نہایت محکف وہ کشمکش تھی جس کا خاتمہ اس میلان کی فتح پر ہوا، جس کو ہم اعلیٰ کہتے ہیں۔ یہ سب مجھے عجیب تسلیم ہے، لیکن اگر کوئی کہے (یہاں پر خیال رکھنا چاہئے کہ نوسلے یہ نہیں کہتا) کہ کتنے نے اس حرکت کو صائب سمجھ کر کیا، اور یہ کہ اس کو معلوم تھا، کہ یہ طریق عمل صائب ہے، تو یہ دوسری بات ہے۔ اس میں حاکم نے پر غور فکر، اور ایک معلوم فعل اور مثالی معیار کے تعلق کا ادراک شامل ہے کسی فعل کا بصورت صائب یا غلطی، اور اس کا نتیجہ نہیں ہو سکتا۔ اس فعل کا مقابلہ ایک معیار سے کیا جاتا ہے، اور اس طرح معلوم کیا جاتا ہے کہ یہ اس کے مطابق ہے یا اس سے فروتر۔ جہاں تک کہ فردی اخلاقی تصدیق کو تعلق ہے، یہ معیار کوئی ہو سکتا ہے،

میں اس سبب سے میرے ہاتھی کے نقطہ نظر سے غلط ہو سکتا ہے۔ لیکن کسی فعل کے متعلق اخلاقی حکم لگانے میں میں اس فعل کو اپنے سبب کو روک دیتی ہوں اور پھر کہتا ہوں، کہ یہ اس کے مطابق ہے یا فرتز، یہ ایک ذاتی اخلاقی تصدیق ہوگی۔ میں اس سبب کا مقابلہ اجتماعی میار (یہ اصطلاح یہاں بھی ان ہول میں استعمال ہو رہی ہے جن میں کہ پہلے چوکی ہے) سے بھی کر سکتا ہوں۔ یہ اجتماعی میار بھی تمام م کا واسطی میاں نہیں۔ یہ دنیا کے بہترین، عظیم ترین اور نیک ترین لوگوں کا میار ہے۔ مختصر یہ کہ مقابلہ خواہ فردی میار سے ہو، یا اجتماعی میار سے ہر صورت میں اس میں خود اپنے پاسی اور کے فعل اور اس میار کے تعلق کا اور اک مثال ہوتا ہے۔ میرے نزدیک انسانیت نہوگی اگر ہم حیوانات کو اس سے محروم سمجھیں۔ کتے کا ضمیر اگر اس کو ضمیر کہا جاسکتا ہے اس خیال کے مطابق صرف احسانی تجربے کی جذباتی کیفیت کو مثال ہے۔ یہ ایک ناطق حیوان کا اخلاقی ضمیر نہیں۔

کہہ داری کہ زمین بہت سے اسباب سے ہوتی ہے۔ اگر خدایا اور کم و بیش جلد واسطہ مجبور ہوں سے قطع نظر کر لی جائے تب بھی ایک مثل ضرر یا مناسبت کی بنیاد پر کیا جاسکتا ہے یعنی صرف اس وجہ کہ یہ خود نال یا اور دل کی نطسہ میں اچھا سلوم ہوتا ہے۔ یہ اخلاقی بناؤ پر بھی کیا جاسکتا ہے یعنی صرف اس سبب کہ وہ صاب ہے انسانی کردار کی زمین میں اکثر ایک سے زائد اور کبھی کبھی تمام اسباب مل کر تے ہیں۔ ان اسباب کے جو ٹیم حیوانات کے کردار میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اس سے کوئی انکار نہ کر سکتا کہ علی مناسبت حیوانات کے کردار کی زمین کرتی ہے۔ حیوانات اپنے ہم نوع افراد کو اپنے کاموں سے روکتے، یا ان کے کرنے پر ملدیتے ہیں، جو کسی نہ کسی لازم کی وجہ سے نامرغوب ہو گئے ہیں۔ اس کی مثالیں ہمارے علم میں ہیں، ان سے دوسرے سبب کا پتہ چلتا ہے۔ اپنے مالک کی فرمانبرداری میں اپنے طبی بیانات و حجانات کو دیکھنا تیسرے سبب کے جراثیم رکھتا ہے لیکن ان مثالوں میں سے کسی ایک میں بھی کافی شہادت یہ یقین کرنے کی نہیں ملتی کہ ذہن حیوانی کو کار کا کوئی میار قابض کر رہا ہے۔ ہماروں کا قانع کرنا حیوانات کی پونج سے بالاتر ہے۔ ان میں نہ نیک و دانشمندی کی بناء پر مٹا کاری پر کچھ بیان ہوئی قابلیت ہوتی ہے، نہ جسطوری بننا خطر کاری کے تاحف کی۔ ستر میں ان جو نسی ایک دفعہ اتنا تا اپنے کتے

کیم پر بیٹھ گئے جس کی وجہ سے وہ کل نصف سے بھونکا، اور پھر اس گستاخانہ لہجہ و نغز کی غیر متعین طریقہ سے معافی مانگی۔ اس مثال میں مذمت صرف تاویل میں مدول ہوتی ہے۔ اس کے بعد مان جو فی کا بیان ہے کہ بپا ہنہ اس نے اس چاہئے کی حکم مدول کو معلوم کر لیا، جو اس کے ذہن و ضمیر میں موجود تھا، گنہگار ہے کہ یہ چاہئے مان جو فی کے ذہن میں تھا، نہ کہ کتے کے ذہن میں کتے کا درو سے مجبور ہو کر الگ پر غرا، اور پھر دگنی محبت کے ساتھ گرا کر انا بالکل ہی ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ وہ چاہئے کی حکم مدول کو معلوم کر لیا ہے ایک ایسی توجیہ ہے جو ہمارے قانون تاویل کے متافی ہے اور یہی قانون ہمارے تمام گزشتہ تحقیق کی بنیاد رہا ہے۔ اخلاقی کوشش کی غایت خواہ کثیر ترین افراد کی کثیر ترین مسرت ہو، یا اجتماعی قوام کی درستی خواہ مشیت الہی پر رضا مند رہی ہو، یا ایک مثالی انسانی ذات کا تحقق ہر صورت میں کردار کا اخلاقی معیار اور اک اور اس اور اک پر مبنی تصور کی مدد سے قائم ہوتا ہے۔ پھر افعال کی جانچ اسی معیار سے ہوتی ہے۔ اگر ہم اپنے قانون تاویل پر ثابت قدم ہیں تو اس طرح کے کسی معیار کے قیام اور افعال کی اس کے نزدیک تری کے اور اک سے حیوانات کو محروم ہی سمجھنا چاہئے۔ جس طرح حیوانات میں حسن اور صلات کا معیار نہیں ہوتا، اسی طرح ان میں صواب کا بھی کوئی معیار نہیں ہوتا۔

انسان کی بحیثیت انسان کے خصوصیت یہ ہے کہ وہ نصب العین و معیار قائم کرتا ہے اور یہ صرف تصور ہی فکر کے آلات ہی نہیں ہوتے بلکہ رغبت اور عافیت کی استیلاء و مغرباوت و مستویات (جی ہوتے ہیں۔ یہی رغبت و خواہش حصول غایت کے لئے اس کی تحریض کرتی ہے، اگر ہم کو کسی شخص کے نصب العینوں کی نوعیت ان ہاک پہنچنے کی خواہش کی شدت اور حصول غایت کے لئے اس کی قوت و قابلیت کا علم، تو ہم اس کی قدر و قیمت کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ حیوانات کے احساسی تجربہ میں وہ قائم مواد ہوتا ہے جس سے یہ تمام چیزیں ترقی پاتی ہیں۔ ہمارے پاس ارتانات اور ان ارتانات کے درمیان امتیالات موجود ہوتے ہیں۔ قوت اور اک اور خصوصیت فکر کی تیسری اور چھٹی طاقت

ان ہی اقسامات کو طعم کے درجہ تک پہنچا دیتی ہے۔ ہمارے پاس جذبی احوال موجود ہیں جو معیاری بن جانے کے لیے نصب العین کا رتبہ ہائے ہیں۔ ہمارے پاس عقلی علی قوانین موجود ہیں جو توت ارادی کے ایک نئے استعمال کے حصول طبع اور حقیقت غایت میں مدد کرتی ہے۔ جب انسان انسان بنائے اور اس نے اپنی اس نئے کتاب کی ہوی طاقت کا استعمال شروع کیا ہے اس وقت اس نے اپنے احساسی تجربہ کی زندگی کو ہمیشہ کے لئے خیر یا دہیں کہا ہے۔ اس نے دراصل پرانی زندگی میں نفسی فلیٹ کی علی صورتوں کے حالات کی روح چھوٹی ہے۔ ہر چند وہ اب سجانے دہی قتل ہونے کے مطلق بن گیا۔ لیکن وہ دہی قتل بھی ہے اور مطلق بھی۔ اس نے اپنی فطرت حیوانی کے جذبات کو پیچھے نہیں چھوڑا۔ اس نے ان جذبات کو مثالی اور خالص بنالیا ہے۔

اب مجھ کو فائدہ پر چند باتیں اور کہتا ہیں۔ اس تمام رسالہ میں میں نے ارتقا کو فطرت میں نفسی فطرت بھی شامل ہے کی تمام توجیہات کی بنا بنایا ہے میں نے واقعات پر جہاں تک کہ مجھے ان کا طعم ہوا منقطعاً اور غیر متعصبانہ نظر ڈالنے کی کوشش کی ہے اور کہیں بھی ان مشکلات سے ٹکرا جی نہیں پھرایا جو اس تمام تحقیق میں ردنا ہوئیں۔ میں نے ذہنی ارتقا کے تمام پہلوؤں کو اپنی بحث میں احاطہ کرنے کی کوشش کی ہے اور اس میں کہیں ہیں مجھے ابعاد الطبیعیات کی مباحث میں بھی داخل ہونا پڑا ہے لیکن میرا خیال ہے کہ اس تحقیق میں اتنی ابعاد الطبیعیات باطل ناگزیر تھی لیکن ایسی سلی سوال ابعاد الطبیعیات یا عدم ابعاد الطبیعیات کا نہیں بلکہ اجماع ابعاد الطبیعیات اور بری ابعاد الطبیعیات کا ہے۔ حیوانیاتی نفسیات کے مباحث میں بعض تاریکین مجھے متحمس کریں گے کہ میں نے ویلانی طریقہ اختیار کیا ہے۔ اگر ویلانی طریقہ سے ان کی مراد وہ طریقہ ہے جو کلیات کے مطلق پر مبنی ہوتا ہے تو میں اپنے جرم کا اقرار ہوں۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ کلیات خود علمی استقرار کے طریقوں کا نتیجہ ہیں یا یہ کہ ان کو بغیر استقرائی ضمانت کے فرض کر لیا گیا ہے؟ میں نے مگر ان کے اپنے طرف سے ان وجوہ کو مدلل کرنے کی انتہائی کوشش کی جن پر میرے مسئلہ کلیات کی بنا ہے۔ پھر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ حیوانیاتی نفسیات میں

میں نے جلی مقدّمات سے اومانی نتائج اخذ کئے ہیں اور یہ ایک طبی فلسفیانہ غلطی ہے۔ مثلاً کہا جائے گا کہ ایک طرف تو میں نے انسانی گھڑی کی حیوانی گھڑی کے طریق کار کے متعلق اطلسی کا دیکھا بجایا، اور دوسری طرف محبت کے خاتمہ پر میں نے ان حیوانی گھڑیوں کو بعض ذہنی قوارے محروم قرار دیا ہے۔ یہ بھی کہا جائے گا کہ تمام محبت میں میرا استدلال یہ ہے کہ چونکہ مجھ کو حیوانات میں ادراک اضافات اور قوت ناطقہ کے وجود کی کافی شہادت نہیں ملتی، لہذا یہ وہ دونوں ان میں غائب ہیں حالانکہ اصلیت یہ ہے کہ حیوانی غلیظتوں کی توجیہ اس قیاس سے بھی ہو سکتی ہے کہ وہ اضافات کا ادراک بھی کرتے ہیں اور ان میں قوت ناطقہ بھی ہوتی ہے۔ متضمنین میں سے بعض یہی راستہ اختیار کریں گے۔ میں جواباً کہوں گا کہ دلائل میں نے حیوانات کو اور آپ اضافات اور قوت ناطقہ سے اومانی طور پر محروم نہیں سمجھا ہے اور نہ یہ خیال کسی سابقہ قائم شدہ نظریے کی تائید میں نہیں کیا گیا ہے۔ اس خیال کو اختیار کرنے کی اصلی وجہ یہ ہے کہ اس وقت جو شہادت ملتی ہے وہ میرے نزدیک ایسی نہیں کہ ہم یہ قیاس اختیار کرنے کے مجاز ہوں کہ وہ ذہنی ارتقا کے اس درجے پر پہنچ چکے ہیں جہاں وہ استدلال بھی ناطق ہوتے ہیں۔ (۲) میں نے اپنی تمام بحث کو تاویل سے اس قانون پر مبنی کیا ہے جس پر تمسیر کے باب میں غور ہوا ہے۔ اگر اس قانون سے انکار کے قومی دلائل پیش کر دیئے جائیں، تو میرے استدلال کی منطقی بنیاد کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور اس طرح میرا تمام کلام استدلال ہی سا قبط ہو جاتا ہے

تَمَاشَہ





# صحت نامہ نفسیات متقابلہ

صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط
من	فنی	۲۲	۵۷	انتخابات	انتخابات	۱۰	۲۱
مستلم	مستم	۲۲	۶۱	گازنر	گازنر	۲۰	۳۳
ب ادج	ب ادج	۱۳	۶۷	Monistic	Romistic	۱۱	۲۵
مستقل	مستقل	۹	۶۹	طرف لے ماتا ہے	طرف سے جاتا ہے	۱۱	۵
عضویاتی	عضویاتی	۱۳	۷۰	لمہ	لمہ	۹	۶
خطرہ سمجھ کر	خطرہ سمجھ کر	۱۱	۷۳	اجہات	اجہات	۱	۹
بالتقابل	بالتقابل	۶	۷۶	اس کی توجہ	اس توجہ	۱۱	۱۷
بچوں کے مشاہدہ	بچوں کے مشاہدہ	۲۲	۸۱	سفر کے دوران	سفر دوران	۳	۲۰
ادھم کی نقالی کرنا	ادھم کی نقالی کرنا	۱۷	۹۲	کر دیتے ہیں	کر دیتے ہیں	۱۲	۲۰
		۱۷	۱۰۱	شو کی ہر کہلاتی	شو کی ہر کہلاتی	۲	۳۲
ماشہ	ماشہ	۲۲	۱۰۲	نہ کہ طیس	نہ کہ طیس	۱۹	۲۲
		۳	۱۰۳	کے ذریعہ سے خود	کے ذریعہ کے خود	۴	۳۷
تجربہ عملی	تجربہ عملی	۲۳	۱۰۷	خود اس	خود اس	۱۱	۴۷
شریف	شریف	۸	۱۰۸	کاباحت ہے	کاباحت وہ	۱۷	۳۹
شیریں چکا	شیریں چکا	۷	۱۱۹	قواء	قواء	۲۱	۴۳
اجتماع	اجتماع	۱۲	۱۲۰	موضوعی	موضوعی	۱۲	۴۵
خاص سکیم	مائل سکیم	۱۸	۱۲۰	کی توجہ	کی وجہ	۶	۵۱
سوزدن	وزدن	۲	۱۲۳	بظاہر	ظاہر	۱۵	۵۲

صفحہ	فصل	صفحہ	فصل	صفحہ	فصل	صفحہ	فصل
۱۲۵	۹	۱۲۵	۱۶	۲۰۲	۱۶	۲۰۲	۱۶
۱۲۹	۲۲	۱۲۹	۲۳	۲۰۳	۲۳	۲۰۳	۲۳
۱۳۱	۳	۱۳۱	۳	۲۰۴	۲۰	۲۰۴	۲۰
۱۳۵	۴	۱۳۵	۴	۲۰۹	۱۳	۲۰۹	۱۳
۱۳۷	۲۳	۱۳۷	۲۳	۲۱۰	۱	۲۱۰	۱
۱۴۲	۱۱	۱۴۲	۱۱	۲۱۴	۱۷	۲۱۴	۱۷
۱۴۳	۱	۱۴۳	۱	۲۱۷	۱۰	۲۱۷	۱۰
۱۴۳	۳	۱۴۳	۳	۲۱۸	۹	۲۱۸	۹
۱۵۵	۲	۱۵۵	۲				
۱۵۶	۲۴	۱۵۶	۲۴				
۱۶۰	۶	۱۶۰	۶				
۱۶۱	-	۱۶۱	-				
۱۶۴	۱۷	۱۶۴	۱۷				
۱۶۴	۲۲	۱۶۴	۲۲				
۱۶۹	۶	۱۶۹	۶				
۱۷۷	۱۸	۱۷۷	۱۸				
۱۸۱	۲	۱۸۱	۲				
۱۸۳	۱۶-۱۵	۱۸۳	۱۶-۱۵				
۱۸۹	۱۳	۱۸۹	۱۳				
۱۸۹	۲۰	۱۸۹	۲۰				
۱۹۱	۳	۱۹۱	۳				
۱۹۴	۲۲	۱۹۴	۲۲				
۲۰۰	۹	۲۰۰	۹				

صحیح	غلط	۱	۲	صحیح	غلط	۱	۲
منبریں	منبریں	۱۰	۳۷۹	مقدم الذکر	مقدم الذکر	۱۱	۲۵۴
پیدا ہوتی	پیدا ہوتی	۱۰	۳۷۹	و بے	و بے	۲۲	۲۵۹
اسکاٹو	اسکاٹو	۱۲	۳۷۹	لیکن پھر بھی ہیں	لیکن بھی ہیں	۱۰	۲۷۱
$C_6H_5O_6$	$C_6H_5O_6$	۷	۲۸۰	Capuchins	Capuchins	۲۲	۲۷۲
فریشبول	فریشبول	۲	۳۸۸	تا بہرہ	تا بہرہ	۲۱	۲۷۵
سٹنر	سٹنر	۲۰	۳۸۸	اختیاری	اختیاری	۱۳	۲۸۰
مادے	مادے	۲۴	۳۹۰	و مشابہت ہے	وہ ہے	۱۲-۱۱	۲۹۵
ڈھارون	ڈھارون	۶	۳۹۳	ادراک	ادراک	۲۳	۲۹۹
نشدورڈ	نشدورڈ	۱۰	۳۹۳	کلی	کلی	۸	۳۰۰
انتقاف	انتقاف	۱۱	۳۹۳	خیالات	خیالات	۱۱	۳۰۰
انغاض	انغاض	۱۷	۳۹۴	اطلاق	اطلاق	۱۷	۳۰۰
بیانگ	بیانگ	۱	۳۹۷	تلازمات	تلازمات	۱۹	۳۰۲
براہِ راست	براہِ راست	۲	۴۰۹	سمران	سمران	۲	۳۰۴
موضوع	موضوع	۹	۴۰۹	نرم	نرم	۳	۳۰۴
پرنے	پرنے	۱۶	۴۰۹	مبادل ہوتی ہے	مبادل ہوتا ہے	۵	۳۰۴
قائم ہے	قائم ہے	۹	۴۱۱	مشاہدہ	مشاہدہ	۱۹	۳۲۵
جس کے لئے	جس کے لئے	۱۱	۴۱۱	بھی و سال	بھی و سال	۲۴	۳۲۷
صورت	صورت	۱۲	۴۱۳	اختیارات	اختیارات	۱	۳۲۵
ضرورت نہیں	ضرورت نہیں	۱۳	۴۱۳	استمال	استمال	۱۹	۳۲۵
تمام قوم	تمام قوم	۵	۴۱۶	مخاطبات	مخاطبات	۵	۳۵۴
				”وہن“	”وہن“	۱۳	۳۵۸
				لے اور لے کے تھے	لے کے تھے	۷	۳۶۹
				جو بہت یاد پھیلاؤ	جو بہت پھیلاؤ	۳۷۸	

فہرست



